

دكتور نوفيخ الطويل

قضايا ابن رشد الفلاسفة والعلم

الناشر
دار النهضة العربية
٢٠ ش عبد الحالق شرقت. القاهرة

قضايا ابن رشد الفلسفة والعلم

١. — القيم العليا في فلسفة الاخلاق
٢. — مشكلة العلوم الاجتماعية انها ليست علوما .
٣. — بين لغة الادب ولغة العلم
٤. — بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة
٥. — الجانب الثقافي في برامج التليفزيون المصري — واقعة وكيف ينبغي ان يكون
٦. — دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في المجتمع
٧. — العلم عند العرب في عصر الاسلام الذهبي

قائمة كتابي النسخة

لصاحب: محمد عبد الرزق /
كنيسة الأرمن ش. الجيش
ملفوظات ٩٢٨-٩٣٨

إهداء الكتاب

إلى حفيدي نهلة شريف غنيم

في منتصف عامها الرابع

مع الحب الصافي والأمل الباسم

ت. ط.

شكر وتقدير

بعد أن فرغت المطبعة من طبع الملازم العشرة الأولى ،
جدت ظروف منعتني من مواصلة الإشراف على الطبع ، فنهض بهذا
العبء صديقي الأستاذ الدكتور صلاح قنصوة أستاذ ورئيس
قسم الفلسفة بكلية الآداب ووكيل الكلية بجامعة الزقازيق .

جزاه الله عنى خير الجزاء ؟

ت. ط.

تقديم الكتاب

هذه بحوث نشرت متفرقة من قبل ، وأكثرها لم يطلع -ع عليه
إلا عدد محدود جداً من الأصدقاء ، ولهذا خطر لى أن أنشرها
فى كتاب .

ت. ط.

محتويات الكتاب

١ - القيم العليا في فلسفة الأخلاق ١٠٥ - ٩

بمحل الدراسة ، تمهيد عن الإنسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين

١ - القيم وطبيعتها في اتجاهات فلاسفة الأخلاق :

(أ) عند فريق الطبيعيين - القيم في الدراسات السيكولوجية الحديثة
وفي الدراسات الأنثروبولوجية - مناقشة . (ب) عند فريق المأزمتين
من المثاليين . (ج) عند فريق المعتدلين من المثاليين .

٢ - مصدر القيم العليا في مذاهب الفلسفة الخلقية :

(أ) رد القيم إلى المجتمع - مناقشة . (ب) رد القيم إلى الأحوال
الاقتصادية - مناقشة . (ج) رد القيم إلى الإنسان - مناقشة .
(د) الله مصدر القيم ومبدعها - مناقشة . (هـ) رد القيم إلى الطاغية
المستبد - مناقشة . (و) رد القيم إلى طبيعة الأفعال الإنسانية - من
تاريخ البحث في القيم العليا . (ز) عند المثاليين من العقلانيين .
(ح) عند الحسينيين من الطبيعيين - ملاحظات أخيرة - مصادر البحث .

٢ - مشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوماً ١٠٧ - ١٢١

مقدمة عن تاريخ علم النفس والاجتماع - نشأة الزعم بأن العلوم
الاجتماعية علوم فيزيقية وأسباب هذا الزعم - خطأ هذا التصور - من
الفروق بين العلوم الفيزيقية والعلوم الاجتماعية .

٣ - بين لغة الأدب ولغة العلم ١٢٣ - ١٥١

مفهوم كل من الأدب والعلم - مفهوم الأدب - مفهوم العلم - أهم
وجوه الخلاف بينهما :

١ - الجديد والقديم في الأدب وفي العلم . ٢ - ذاتية الأديب
وموضوعية العالم . ٣ - صدق الأديب ونزاهة العالم . ٤ - وسيلة

التعبير في الأدب وفي العلم . ٥ - الخيال بين لغة الأدب ولغة العلم .
٦ - معيار التقييم في الأدب وفي العلم . ٧ - بين أهداف لغة الأدب
ولغة العلم - أهداف لغة العلم : (أ) موقف الأدب الحديث من العلم .
(ب) الأدب في خدمة الفلسفة - مصادر البحث .

٤ - بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة ١٥٣-١٩٣

تمهيد - صلة الفكر باللغة - القرآن ليس كتاباً في الفلسفة - لغة
القرآن الكريم - لغة الفلسفة - مكان اللغة من الفلسفات المعاصرة -
كلمة أخيرة في لغة الفلسفة - وهم الاعتقاد في التعارض بين الفلسفة
والدين - التقاء الفلسفة بالدين - موقف فلاسفة المسيحية في العصور
الوسطى - موقف فلاسفة الإسلام في العصور الوسطى - خاتمة
البحث - مصادر البحث .

٥ - الجانب الثقافي في برامج التليفزيون المصري

واقعه وكيف ينبغي أن يكون ١٩٥-٢١٢

أهمية التليفزيون - سلبات التليفزيون - نصيب الثقافة في برامجه
الاعتراض على إنشاء قناة ثالثة - كيف ينبغي أن تكون برامجه
الثقافية - توصيات .

٦ - دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة ٢١٣-٢٣٧

تمهيد في تفسير العنوان - دور الدين في ثقافة العصر :
(أ) ضرورة الدين للفرد والمجتمع . (ب) ضرورة الدين في
نظر الملحدون : ديفيد هيوم ، والدين الطبيعي - دأوجيست كونت ،
والديانة الإنسانية - دويليم جيمس ، والديانة الإنسانية - من دلالات
الثقافة في الدين الإسلامي - معوقات الاهتمام بالثقافة الإسلامية -
فلسفة الأخلاق مصدراً للثقافة - تفنيد الاعتراضات الموجهة إلى

فلسفة الأخلاق : (١) تعارض مبادئها مع مبادئ الإسلام .
(ب) الخلاف بين فلاسفة الأخلاق في وجهات النظر - اتجاه اللاخلاقين
منهم إلى هدم قواعدها . (ج) أن بعضهم ينادون باللذة غاية للحياة
ومعياراً للأحكام الخلقية - توصيات - مصادر .

٧ - العلم عند العرب في عصر الإسلام الذهبي ٢٣٩-٣٤٨

تمهيد في أهمية إحياء العلم العربي - مكان الحركة العلمية وزمانها -
علم العرب وفلسفتهم في حملة خصومهم - مفهوم العرب في اتصالهم
بالعلم - مناقشة خصوم الفكر العربي - تراث العرب العلمي - تمهيد في :
١ - سبق العرب إلى وضع المنهج العلمي (التجريبي) . ٢ - العلوم
الفيزيائية (الطبيعية) في تراث العرب : (١) علم الفيزياء (الطبيعية) .
(ب) علم الكيمياء . (ج) فن الصيدلة . (د) علم النبات . (هـ) علم
الطب . (و) علم الفلك . (ز) علم الجغرافيا (تقويم البلدان) .
٣ - العلوم الرياضية في تراث العرب . ٤ - الفلسفة وعلومها في
تراث العرب . عوامل البقعة العلمية ومظاهرها : ١ - كفاءة
حرية التفكير لأهل العلم . ٢ - رخاء الدولة العربية . ٣ - تقدير
الدولة للعلم وأهله - مكان غير المسلمين من العلماء في دولة العرب -
جمع المخطوطات - حركة الترجمة - إنشاء المكتبات - موقف الغربيين
من تراث العرب العلمي - كلمة أخيرة - مصادر البحث : ١ - من
مؤلفات علماء العرب في عصر الإسلام الذهبي في : (١) العلوم
الفيزيائية والرياضية . (٢) في الفلسفة وعلومها : (١) في الفلسفة -
في التصوف الإسلامي . (ج) في علم الكلام . ٢ - من المصادر
العامة للباحثين الغربيين والمستشرقين منهم . ٣ - نماذج من
مصادر عامة للمحدثين من مؤلفي العرب .

- (١) -

القيم العليا

في فلسفة الأخلاق

القيم العليا في فلسفة الاخلاق

محمل هذه الدراسة - تمهيد في الإنسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين - (١) القيم وطبيعتها في اتجاهات فلسفة الاخلاق - (١) فريق الطبيعيين - القيم في الدراسات السيكولوجية الحديثة - القيم في الدراسات الانثروبولوجية - تعقيب - (ب) فريق المتزمتين من المثاليين - تعقيب - (ج) فريق المعتدلين من المثاليين - (٢) مصدر القيم العليا في مذاهب الفلسفة الخاقية - (١) رد القيم إلى المجتمع - تعقيب - (ب) رد القيم إلى الأحوال الاقتصادية - تعقيب - (ج) رد القيم إلى الانسان - تعقيب - (د) الله مصدر القيم ومبدعها - تعقيب - (هـ) رد القيم إلى الطاغية المستبد - تعقيب - (و) رد القيم إلى طبائع الأفعال الانسانية - (٣) من تاريخ البحث في القيم العليا - (١) عند المثاليين العقائين - (ب) عند الطبيعيين من الحسين - (٤) ملاحظات أخيرة - مصادر البحث .

محمل هذه الدراسة :

مهدنا لهذا البحث بفصل تناولنا فيه الانسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين، وأبنا فيه عن حقيقة مكانه في الوجود بوجه عام، وفي عالم القيم العليا بوجه خاص .

ثم عرضنا في الفصل الثاني لمفهوم القيم العليا وطبيعتها ، كما بدت عند الطبيعيين : يختلف مذاهبهم : التجريبية والوضعية وغيرهما في اتجاه الحسين ، ثم كما تمثلت في مذاهب المثاليين من العقلين ، متزمتين كانوا أو معتدلين .

وتحدثنا في الفصل الثالث عن مصادر القيم العليا في مذاهب الفلسفة

الخلقية ، عند من ردوها إلى المجتمع ، ومن أرجعوها إلى الأحرار
الاقتصادية ، ومن جعلوا الانسان صانعها ، ومن قالوا إن الله مبدعها ،
ومن جعلوا الطاغية المستبد واضعها ، ومن كشفوا عنها في طبائع الأفعال
الإنسانية .

وفي الفصل الرابع أرخنا موجزين للبحث الفلسفى فى القيم العليا ،
وتتبنا تطوره فى لقطات خاطمة كما بدأ - قديما وحديثا - فى اتجاه طبيعيين
الحسين ، واتجاه المثاليين العقلين ، وعيننا فى كل فصل مما أسلفنا بعرض
وجهات النظر ، والتعقيب بمناقشتها وبيان مواطن الضعف ومواقع القوة
فيها .

واختتمنا البحث بفصل خامس سجلنا فيه أهم ملاحظاتنا على هذه
الدراسة ، ثم ذيلناه بثبت ضمنا مصادر هذا البحث .

فصل تمهيدى

(١) الإنسان

بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين

بدأ الانسان فى التصور الفلسفى القديم د تاج الخليفة وبطل الرواية
الكونية ، فيما قال مؤرخ الفلسفة أ . ولف A. Wolf الاستاذ
بجامعة لندن ، فالانسان هو مركز الكون ، ومحور الوجود ، كل شىء
خلق من أجله وسخر فى سبيل خدمته ، فهو سيد الخليفة ، وحول أرضه
تدور الكواكب .

وقد راق الكنيسة هذا التصور طوال العصور الوسطى ، فأيدت
نظرية بطليموس ، فى أن الأرض التى يعيش عليها الانسان ، والمسيح
خاصة - هى مركز الكون ، وأن الشمس ومئات الكواكب تدور

حولها - على غير ما يقول العلم الحديث - واستطاعت الكنيسة بفضل سيطرتها على الفكر أن تفرض هذا التصور زمنا طويلا ، أولت فيه آيات الكتاب تأويلا يساير هذا التصور الذي تبينت خطاه فيما بعد^(١).

ولكن جمهرة المحدثين من المفكرين قد أنكروا هذا التصور ، إن الانسان في هذا الكون لا يعدو أن يكون جزءا ضئيلا من كل ضخيم ، إنه ليس أكثر من ظاهرة طبيعية ، شأنه شأن غيره من الظواهر ، ووجدوا في بعض الكشف العلمية الحديثة ما يكفي لتقويض التصور القديم تقويضا تاما ، ووضع الانسان في مكانة الطبيعي الذي فقد فيه هالة التقديس التي كانت تكتنف صورته في الأذهان ، فبدأ الانسان في صورة كائن خسيس لا يسمو فوق غيره من الكائنات ، أو حيوان لا يتميز كثيرا عن غيره من الحيوانات ! .

ذلك أن د كوبر نيكوس ، ١٥٤٣ Copernicus وجاليلو ١٦٤٣ واتباعهما قد كشفوا أن الشمس - وليست الأرض ، هي مركز الكون ، وبالتالي فهي ثابتة لا تتحرك ، وأن الأرض وسائر الكواكب تدور حولها على غير ما قال رب الفلك القديم - بطليموس - وأيدته الكنيسة بحجة أن المسيح قد عاش على أديم الأرض - مركز الكون !

وجاء د داروين ، ١٨٨٢ Ch. Darwin وجمهرة التطوريين من ورائه فأكدوا أن الانسان الراهن حلقة في سلسلة تطور طويل ، وأنه ينحدر إلى نوع من الحيوان نشأ عن انتخاب طبيعي ينقرض فيه ما لا يصلح للبقاء من الكائنات ، وأن الفرق بين الانسان والحيوان فرق درجة وليس فرق نوع . . . !

(١) عرضنا لتفصيل ذلك في ثنايا الفصلين الخامس والسادس من كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

وجاء سيجموند فرويد ، ١٩٣٩ Freud وأتباعه في مدرسة التحليل النفسي فأنكروا ما كان يقال عن رد سلوك الإنسان إلى الشعور أو العقل الذي يميز الإنسان من سائر الكائنات ، وأرجعوا سلوكه إلى مكونات اللاشعور بما ضمت من ميول فطرية ورغبات مكبوتة ونحو هذا مما ينبو عن الآداب الاجتماعية ، ويند عن القيم الخلقية ، ويتعارض مع التعاليم الدينية . . .

وتكفلت هذه الكشوف العلمية بأن تزيع الإنسان من مكانه العلى وتمزق الهالة التي كانت تكسفه ، وتزع عنه كل ما كان يضفى عليه طابعاً إلهياً .

ويبدو لنا أن في هذا التصور العلمى الحديث ظلماً فادحاً للإنسان ، لأن الإنسان — من بين سائر الكائنات — هو وحده الذى استطاع أن يبتدع علوماً ، وينشئ فلسفات ، ويبتدع فنونا وآداباً ، هو وحده صانع الحضارات ، هو وحده الذى أخضع لسيطرته مملكة الجراد وملكه الحيوان ، وكشف عن قدرات عزت على الحيوان واستعصت على سائر الكائنات .

بل يعيننا في هذا البحث أن نقول إن الإنسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد ، لأن فيه عنصراً روحياً عقلياً يتمثل خاصة في قدرته على أن يرتفع فوق جانبه البهيمى الحيوانى ويسمو بها على الكائنات طراً ، ولا ينقض هذا رأى أن يقال إنه يخضع لحاجات عضوية يستهدف إشباعها ، ومطالب بيولوجية يعمل على تحقيقها ، فإن الإنسان قد ارتفع عن الحيوان حتى في هذه الحاجات العضوية والمطالب البيولوجية ، طيقاً لمبدأ روحى ينفرد الإنسان به — فيما يقول أحد مؤسسى المثالية الحديثة في إنجلترا "توماس هيل جرين" ، Th. H. Green ١٨٨٢ إذ تجولت أحاسيس الألوان

والأصوات عند الإنسان إلى إدراكات حسية ، تتضمن معاني ودلالات يشعر بها الإنسان شعوراً مباشراً ، وطبقاً لهذا المبدأ الروحي تحولت الشهوات البيولوجية الحيوانية عنده إلى رغبات وغايات يتجه إلى تحقيقها شاعراً واعياً ، ومن هنا بدا الخير عند « جرين » ، في صورة تحقيق للذات وليس مجرد إشباع لمطالب جزئية - كما هو الحال عند الحيوان - وهذا المبدأ الروحي الذي ينفرد به الإنسان دون سائر الكائنات ، تميزه قدرة العقل على التطلع إلى المستقبل من أجل غاية تجعله أسمى وأنبى عما كان في ماضيه ، وفي هذا تبدو القيم الخلقية في حياة الإنسان وحده ، ويتضح أن الإنسان - بين سائر الكائنات - هو الكائن الأخلاقي الوحيد الذي يضيق بواقعه ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون ، فإن كانه مد بصره إلى ما هو أسمى منه وجد في بلوغه ، وكان في سعيه المتواصل يستهدف الكمال الأخلاقي الأعلى في تعالیه على فطرته الحيوانية ، وإثباته أن الإنسان - برغم كل ما يقال في إسفاف تصرفاته وانحطاط سلوكه أحياناً - ينفرد بالقدرة على صنع « القيم » ، ويتميز بعمله الجاد في سبيل أن يعيشها تجربة في حياته ، إنه وحده الذي يقوى على تنظيم ميوله الفطرية وعواطفه المكتسبة في ضوء مبدأ أخلاقي يدين به ويخضع له سلوكه ، وهذه هي الآلة التي تميزه من سائر الكائنات .

وإذا كان تحقق القيم في حياة الإنسان أمراً متعذراً ، فإنه ينشد مثلاً أعلى ويحاول أن يعيشه ، وقد يحقق في حياته بعض خصائصه ، ولكنه قلما يقوى على تحقيقه كاملاً ، فإن حقق مثلاً تطلع إلى مثل يقوم وراءه ، وهكذا يظل في سعي دائم نحو الكمال الذي يتصوره .

وفي تاريخ البشرية قلة بأدرة استطاعوا أن يعيشوا المثل الأعلى الذي طاف بخواطهم بحيث تحققت فيهم خصائصه ، وكانت حياتهم العملية صورة

للمثال الذى دانوا به ، وفى طابعة هؤلاء سقراط ٢٩٩ ق . م قديما ،
وغاندى المقتول عام ١٩٤٨ حديثا ، وقد لانعدم أمثالهما بين الزهرة
والنساك والصوفية ، ناهيك بالرسل والأنبياء ، ونشير على سبيل المثال
إلى حياة سقراط^(١) .

« كانت سيرة سقراط العملية تطبيقا دقيقا لتعاليمه النظرية ، وناهيك
برجل يحاكم زورا ويدان عسفا ويسجن ظلما ، فإذا أغراه أتباعه بالفرار
من سجنه حتى لا يموت ظلما - وكانت رشوة حراس السجن فى ذلك
الوقت ميسورة - أنى فى عناد قائلا : إن الفرار من الموت جبن وعصيان
للقانون الذى ينبغى أن يطاع ، وكان الموت عنده - فيما أبان أفلاطون
فى محاوره فيدون - مجرد انفصال عن الجسم ، وهو شئ يتطلع إليه
الفلاسوف ويرحب به ، لأنه يظهر روحه ويجرد نفسه من قيود اللذات
الحسية والشهوات البهيمية ، ويخلصه من عالم الحس الذى يعوقه عن
إدراك الحقيقة ... فإذا أدين سقراط ظلما ، تقدم - إيمانا منه بخلود الروح -
لكناس السم الزعاف راضيا ، وتجرعها حتى الثمالة صبورا شجاعا ، وهكذا
وجد فى موته فرصة يثبت فيها ما قاله نظريا : إن مؤرخ « سقراط » ليتعذر
عليه أن يجد فى سيرته فجوة تفصل بين تفكيره النظرى وحياته العملية ،
ولكن مثل سقراط بين الناس والفلاسفة قليل .

وقد كان « كانط »^(٢) (١٨٠٤) Kant على حق حين وجد أن الانسان

(١) انظر كتابنا : « الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها » ط٤ ص

٤٥ - ٦٠ . وتفصيل ذلك فى :

A. Stace, A critical Hist. of Greek Thought, P. 137 & 131 .

B. Russell, Hist. of Western Philos., P: 156 : ff.

(٢) الأصح ان يكتب اسمه بالبناء لا بالطاء ، ولكننا آثرنا كتابته

بـالطاء حتى يتميز من قولنا : كنت او كنت .

من ناحية يعد جزءا من الكون ، هو موجود كغيره من الموجودات والكائنات من حيث إنه يسير بمقتضى القوانين الطبيعية ويخضع لقوانين العلية ، ولكن الانسان من ناحية أخرى يتعالى على القوانين الطبيعية ويتحداها ، إنه يتشد العلم بما ينبغى أن يأتى من أفعال ، سواء أقدم على فعله أم أحجم عنه ، وبهذا ينفصل الانسان عن عالم الأشياء كما يصورها لنا عقلنا ، ويتصل بعالم الأشياء كما هى فى الحقيقة ، - عالم الأشياء فى ذاتها - فالإنسان من ناحية يتمثل فى ذاته التجريدية التى تتضمن خليطا مشوشا من الرغبات والأهواء ، ويبدو من ناحية أخرى فى صورة نفس « ترسند تالية » ، هى مصدر التجربة الخلقية ، وبها يشارك فى عالم الأشياء كما هى فى الحقيقة ، فهو فى مظهره التجريبي مرتبط بطبيعة ما ورث من فطرته ، وما كسب من يئشته ، ويخضع - كما يخضع غيره من الظواهر - لقوانين العلية التى تحكم العالم الفيزيقي ، وبهذا يبدو الانسان فى كل العلوم الانسانية مجبرا مسيرا - وليس حرا مختارا ، ولكن الانسان - فيما يرى كائنا - يتميز من غيره من الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات ، فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتى فعلا من أفعال ، يتميز بالشعور الواعى بما ينبغى أن يفعله ، وهو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يميز بين ما يرغب فى فعله ، وما ينبغى عليه فعله ، ومعنى هذا ان النظر إلى العوامل التى تترد إلى استعداداته - سيكولوجية وفسولوجية - وترجع إلى الجنس الذى انحدر منه ، والطبقة التى ينتمى إليها ، والبيئة التى عاش فى جوها ، والتربية التى أخذ بها . . . هذا كله يسلمنا إلى فهم الطريقة التى يسلكها بطبيعته ويتصرف فعلا بمقتضاها ، ولكننا مع هذا كله نقول فى كثير من الحالات إنه كان يستطيع أن يتصرف على نحو آخر ، أى بمقتضى مبدأ ، أو طبقا لما ينبغى ، ولا يقال هذا إلا مع افتراض قدرته على أن يتصرف على غير النحو الذى أتاه فعلا ، وقد انفرد الانسان بهذا

دون سائر الموجودات ، فلا يقال للحجر الذى هوى على رأس رجل
فهشمه ، كان ينبغى على الحجر أن يتدحرج إلى أعلى ، ولا يقال للوحش ،
كان ينبغى ألا يمزق فريسته ، لأن الجماد كالحيوان لا يستطيع بطبيعته أن
يتصرف على غير النحو الذى تصرفه فعلا ، ولكن الانسان وحده هو
الذى يشعر « بالزام » ، يوجب عليه أن يتصرف طبقا لمبدأ ، يخالفه بذلك
مقتضيات طبيعته ، فيتحرر بذلك من قيود العلية التى يخضع لها كجزء
من العالم الفيزيقي ، وفى ظل هذه الحرية يؤدى واجبه^(١) .

وهذه الصورة التى تحفظ مكانة الانسان صانع الحضارات ومنشئ
العلوم ومبدع الفنون ومبتكر الفلسفات ، صورة الانسان الذى ينفرد -
دون غيره من الكائنات - بأنه منشئ « القيم » ، إعرابا عن ضيقه بواقعه ،
وتطلعه إلى كمال ينشده ، هذه الصورة هى التى تبرر فى رأينا تصور
الأقدمين له بأنه تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية ، وأن لم تمنع من
التسليم بالتصور الحديث الذى تبناه أصحاب دوران الأرض ، ودعاة
التطور البيولوجي ، وأنصار التحليل النفسى وهن إليهم ممن اقتصروا فى
تصورهم للانسان على زاوية دون سائر زواياه وأبعاده ، تلك الصورة
التي أبنا عنها فيما سلف من حديثنا تفسح مجالا للتصور الدينى الذى يؤكد
أن الله تعالى قد خلق الانسان على صورته .

ولكن ماذا يراد بهذه القيم التى تذرنا بها - وبغيرها - فى الارتفاع
بالانسان عن سائر الظواهر ؟

(١) انظر كتابنا المسلف مع الاستعانة بالفصل الرابع عشر من كتاب
C.E.M. Joad, Guide to the Philos. of Morals & Politics, P. 20 1. ff.

(٢) القيم وطبيعتها

في اتجاهات فلسفة الأخلاق

ما اجتمعت طائفة من الناس في أى ركن من أركان الأرض، وفي أى عصر من عصور التاريخ، إلا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض، قواعد للتمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والجمال والقبح... وغير هذا من قيم ومماير.

فالقيم تنبت أصلا في حياة الجماعات البشرية آليا وتلقائيا، نشأت من الخبرة الحسية الطويلة الأمد، وتوارثتها الجماعات البشرية جيلا بعد جيل، وأكدت المعقنات الأرضية منذ أقدم العصور، ودعت إليها الديانات السماوية... وهى فى تصور الفلاسفة خاصة تتجاوز وصف الواقع وتقرير حالته، إلى تصوير ما ينبغى أن يكون: فى مجال الحق والخير والجمال، فتشير بذلك إلى أقصى مطالب الكمال الذى ينشده الانسان واعيا مدركا، بالقياس إلى غاية يرتفع بها عن واقع، ويتعالى عليه فى ضوء مثل أعلى يكون قوام تفكيره وقاعدة سلوكه وأساس شعوره، ودراسات القيم تشكل فى الفلسفة بحثا رئيسيا من مباحثها الثلاثة، هو مبحث الأكسيولوجيا Axiology أو القيم العليا بفروعها الثلاثة: المنطق وفلسفة الأخلاق وعلم الجمال، وقوام الأخلاقية ومدارها عند الفلاسفة أن الانسان هو الحيوان الأخلاقى الوحيد، إنه يشارك الحيوان فى الحس، فينزح إلى إشباع حاجاته العنصرية ومطالبه الجسمية، ولكنه ينفرد دونه بالتأمل العقلى، فيتسنى له أن يعتزل واقعـه ويياشر النظر فيه، ويتعالى عليه فى ضوء مثل أو قيم عليا يدين لها بالولاء، إن الانسان - بين سائر الكائنات - هو الكائن الوحيد الذى يملك إرادة التغيير عن وعى وتبصر، فينزح بمحض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرائزه،

وحضبط دوافعه ونوازعه ، والسيطرة على أهوائه ونزواته ، وتوجيه رغباته ومطامحه إلى أقصى مطالب الكمال الانساني ، والناس في كل زمان ومكان ، حتى من كان منهم يعيش على مستوى أخلاقي دنى ، ينشدون القيم العليا التي تقضى بتأدية الواجب وقيام المحبة والإخاء ، وإشاعة العدل وكفالة الحرية وإقرار الأمن والسلام ، والتزام العفة والنمسك بأمانة القول والعمل ... والامتناع عن القتل والاعتصاب والكذب والحقد والنفاق وغيره من آفات ... ويصدق هذا على الصعيد الدولي : لأن الانسان - فيما قال أرسطو - حيوان سياسى ، لا يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشرى ، وقد ضاقت الأمم والشعوب من قديم الزمان بواقعها الذى يبدو فى الجشع والعدوان والاضطهاد والاعتصاب ، إلى جانب ما يعانى به الضعفاء من ظلم وبغى وذل واستغلال ، فنزعت تخلصا من ذلك إلى التعالى على هذا الواقع الذميم فى ظل قيم عليا نطلعت إليها عصبة الأمم أولا ، واتضمنها ميثاق الأمم المتحدة ، وبدأت متناثرة فى أحلام الفلاسفة من صوروها خاصة فى مدن مثالية (Utopias) تتجاوزوا فيها وصف الواقع الاليم إلى تصوير ما ينبغى أن يكون ، والتعبير عنه بمبادئ عامة تلتقى عندها الأمم كافة على صعيد إنسانى يرتفع بها إلى حياة أفضل ، تمثلت سلبيا فى العمل على منع الخوف والقلق والجوع والجهل والمرض ... وبدأت إيجابية فى طلب الأمن والسلم وإقرار الحرية والكرامة وتوكيد العدالة ، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخى ... وغير ذلك مما حرصت على محاربته أو دعت إلى توكيده قيم عليا يلتقى على طريقها الناس ، أفرادا وجماعات ، وأما وشعوبا فى كل زمان ومكان ، ومع اختلاف الظروف والأحوال ، كما قلنا فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابنا السالف الذكر .

وتد أشاع البحث فى طبيعة القيم الفرقة بين الباحثين ، إفتشعلى نوا

فرق نَجْمَلها - تيسيرا للفهم - فى ثلاث نعرض لها بعد قليل .

ونقول مقدما إن وظيفة الفلسفة الخلقية عند المثاليين العقليين هى وضع مثل أعلى أو مبدأ أسمى ينبغى أن يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى - بما هو إنسانى - أى مجردا عن زمانه ومكانه - كمبدأ الواجب عند كائنا - ينبغى أن يلتزم بأدائه كل انسان فى كل زمان ومكان ، وبغض النظر عن ظروفه وأحواله - أما الطبيعيون فيذكرون إنسانية المبدأ الأسمى لأن المبدأ فى كل حالاته يرتبط بزمانه ومكانه ، فيتغير بتغير ظروفه وأحواله ، وما يكون خيرا فى مكان قد يكون شرا فى مكان آخر ، أو فى نفس المكان فى ظروف أخرى أو فى عصر آخر ، ويرى المثاليون أن المبدأ إنسانى عام مطلق ، والكن الذى يتغير هو تطبيقاته على الحالات الجزئية لأنها تخضع لثقافة الذين يطبقونه وظروفهم .

ولنعرض الآن إلى الفرق الثلاث التى عرضت لدراسة القيم :

(١) فريق الطبيعيين :

نعنى بهم التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الحسنيين الذين يتوخون اصطناع المنهج العلمى التجريبي فى دراساتهم ، فيعتمدون على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية متى كانت ممكنة - مقتصرين فى دراساتهم على الوقائع الجزئية المحسوسة ابتغاء الوصول إلى قوانين تفسيرها ، توطئة للإفادة منها متأثرين فى ذلك بالعلم الفيزيقي (الطبيعى) ومناهجه ، وهؤلاء مضطرون بحكم منهجهم العلمى إلى دراسة القيم الجزئية كما تبدو بالفعل فى مجتمع بشرى يرتبط بمكان معين وزمن محدد ، ويخضع لظروف بعينها ، وبالتالي تتطور القيم فى عرفهم بتطور المجتمع الذى يعيشها ، فتكون قطعا نسبية متغيرة^(١) .

(١) لذلك سموا بالنسبيين أو اصحاب النسبية Relativism بينما =

القيم عند هؤلاء تعنى الاهتمام بفعل (أو قول أو شيء) واستحسانه
والميل إليه والرغبة فيه ، والشعور باللذة نحوه وإيثاره على غيره ، أو نحو
ذلك من المعانى التى توحى بأن القيم ذات طابع شخصى ذاتى خال من
الموضوعية ، هى وليدة الخبرة التى ترتبط بالواقع الذى يعيشه الإنسان أو
يراه^(١) ، ومعنى هذا أن القيم الخلقية - والحقائق العلية - تنشأ عن ذات
فانلها بكل ماتضم من ميول ورغبات ووجدانات وأهواء ، هى أحكام
ذاتية تنبثق من الذات الحاسمة بكل ماتضم من أحاسيس ومشاعر
ووجدانات ، وهذا هو العنصر الذاتى الذى يفتقر فى وجوده إلى ذاتنا
وهذه هى النزعة الذاتية Subjectivism عامة ، وفى دراسة القيم بوجه
خاص .

وفى مجال الأخلاق يتحكم فى أخلاقية الأفعال الإنسانية مبدأ المنفعة -
مع توحيد مدلولها باللذة والسعادة - فتصبح المنفعة غاية الأفعال الإنسانية
ومعيار الأحكام الخلقية ، ومن هنا يتبرأ الحكم على الأفعال بتغير ما توديه
لأصحابها من نفع أو ضرر ، من لذة أو ألم ، ويبدو الخير أو الشر بمجرد
اصطلاح تعارفت عليه مجموعة من الناس تعيش فى زمن معين وترتبط

مسمى المثاليون العقليون بالمطلقين أو أصحاب اتجاه الاطلاق Absolutism
والمذهب الأول عادة يربط بين اخلاقية الافعال الانسانية والنتائج التى
تترتب عليها ، فهو اتجاه غائى Teleological بينما تنقطع الصلة بين اخلاقية
الافعال ونتائجها فى الاتجاه الثانى ولهذا سميت مذاهبه بالمذاهب الدنيولوجية
Deonological وهى تطلق على مذاهب المحدثين فى مبدأ الواجب -
اما المثاليون من القدماء فقد هارت مذاهبهم حول السعادة وفيها توارت فكرة
الواجب وفكرة الالتزام Obligation

(١) فصلت هذه الفكرة الدكتورة فوزية ديلب فى كتابها عن القيم
والعادات الاجتماعية ١٩٦٦ .

بمكان محدد، وتأثر بظروف تمنع للتغير المستمر! إن الخير عند هؤلاء
الطبيين مجرد استحسان لفعل يحقق منفعة أو يعوق مضرة، والشر مجرد
استهجان لفعل يعوق نفعاً أو ينزل ضرراً.

ولما كان مفهوم الخير أو الشر في تغير متصل، قالوا: ما من خير عند
شعب من شعوب الأرض في عصر من عصور التاريخ إلا وقد كان شراً
في نظر شعب آخر في عصر آخر، أو عند الشعب نفسه تحت ظروف
مغايرة، من أحوال اقتصادية واجتماعية وثقافية وحضارية.

وفي ضوء هذا وجدوا أن القيم وسائل إلى تحقيق غايات Extrinsic or
instrumental وليست غايات تطلب لذاتها، فمن الضلال أن يظن ظان
أن الخير - أو الحق أو الجمال - يطلب لذاته، وإنما يلتمس وسيلة إلى
تحقيق نفع أو منع ضرر.

ويؤيد هذه النظرية أصحاب النظرية الانفعالية Emotional Theory
وهي ترد القيم إلى الذات، وتراها مجرد تعبير عن انفعال عند صاحبها
حباً أو كرهاً، استحساناً أو استهجاناً، ويذهب أئمة الوضعية المنطقية
من أمثال د. كارناب، R. Carnap ١٩٧٠ و د. ألفريد آير، A. J. Ayer
إلى أن أحكام القيم لا تحتل الصدق ولا الكذب، لأنها إما أن تكون
تعبيراً عن وجدانات، أو مجرد أوامر في صيغ مضللة، أو هي تعبير عن
عواطف وتنبات^(١) وتشى هؤلاء مع د. وستر مارك، الولود عام ١٨٦٢
Westermarck الذي يرد الأحكام الخلقية إلى الانفعالات، لأن مرجع
الكثير من هذه الأحكام إلى عواطف الاستحسان والاستهجان.

(١) قسارن .

A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) Ch. VI.

R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax, London 1935; p. 24-25.

ولما كان الفلاسفة المثاليون - الذين سنتحدث عنهم بعد قليل - قد أبعدوا مفهوم القيم عن الواقع الخارجى ، فقد انصرفوا عن دراستها العلوم الاجتماعية أمداً ليس بالقصير ، اعتقاداً من علمائها باستحالة دراستها علمياً لأنها لا تخضع للقياس ، وهو شرط يفرضه منهج البحث العلمى الحديث .

وقد كان المحدثون من علماء الاقتصاد أسبق أهل العلوم الاجتماعية إلى دراسة القيم ، معنيين بتحديد أثرها فى إقرار الأسعار وإنتاج السلع واستهلاكها ، وقيمة السلعة عند الاقتصاديين هو ثمنها أو سعرها ، ولهذا كان علم الاقتصاد عند جمهرة الاقتصاديين التقليديين هو علم الأسعار ، وإن كان تطور الفكر الاقتصادى قد أدى إلى العدول عن هذا التعريف ، ولكن نظرية القيمة قد ظلت تشكل جزءاً هاماً من الفكر الاقتصادى ، وكانت قيمة السلعة فى الاقتصاد تقوم فى تبادلها مع شيء آخر ، ومن هنا كانت نسبية متغيرة بتغير أسبابها والظروف التى تكتنفها^(١) .

وأخذت العلوم الاجتماعية بعد ذلك تدرس القيم من حيث هى وقائع تتمثل فى حياة طائفة من الناس تعيش تحت ظروف معينة وترتبط بزمانها ومكانها ، فارتدت الحقائق العلمية ، والقيم الخلقية والجمالية إلى الواقع الخارجى ، وخضعت فى دراساتها لما لهج البحث العلمى التجريبى وصدرت عن وجدانات اللذة أو مقتضيات المنفعة ، وقد سار هذا الاتجاه من السوفسطائية ماراً بالقورينائية والايقورية قديماً ، حتى بدأ فى فلسفة العصور الحديثة عند دعاة المنفعة الفردية والعامة وانباع الوضعية ودعاة

(١) انظر د. أحمد أبو إسماعيل فى « أصول الاقتصاد » أو د. عبد المنعم البيه فى « نظرية القيمة » أو د. رفعت المحجوب فى مقدمة الجزء الثانى من « الاقتصاد السياسى » .

التطور والقائلين بالماركسية ومؤيدى الفلسفة العملية (البرجماتية) والفلسفة التحليلية وغيرهم ممن ردوا التقسيم إلى الإنسان الذى يتغير بتغير الأحوال والظروف التى تصكته ، واستخفروا بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة ونحوها مما يتحدث عنه المثاليون من أصحاب الاتجاه العقلى الحسمى فى صورته التقليدية .

هذا يحمل خاطف لوجهة نظر الطبيعيين فى تصور القيم ومنهج دراستها ، وسنزيده وضوحا بتعاقباتنا على المذاهب الستة التى قبلت فى مصدر القيم ، وقد أيد اتجاه الطبيعيين من القيم الخلقية أصحاب الدراسات السيكولوجية والأثرولوجية الحديثة ، فلنقف قليلا لبيان ذلك .

القيم فى الدراسات السيكولوجية الحديثة :

رفض جمهرة المحدثين من المفكرين رأى الفلاسفة التقليديين فى أن الفلسفة بحث فى طبائع الأشياء وحقائق الموجودات واستقصاء للمبادئ القصوى والطل الأولى ... وذهب الوضعيون إل أن الفلسفة بهذا المعنى قد أصبحت غير ذات موضوع بعد أن استوعب العلم الطبيعى مسائلها (١) ... وتبنى جمهرة المحدثين هذه النزعة العلمية فى رفض الفلسفة الميتافيزيقية وعلومها المعيارية الثلاثة التى تبحث فى قيم الخير والحق والجمال ، وأوجبوا النظر إلى القيم نظرة علمية — لافلسفية ، وفهمها فى ضوء معرفتنا العلمية بالعوامل البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية التاريخية التى تنشأ فيها هذه القيم ، فالعوامل التى تؤثر فى سلوك الإنسان — فى نظر هؤلاء — ليست أخلاقية ، لا بمعنى أنها حتما تتعارض مع الأخلاق ، بل بمعنى أنها من طبيعة غير أخلاقية ، فلنقف أولا عند التفسير السيكولوجى الحديث .

نتوخى الحديث عن مدرسه التحليل النفسى التى أنشأها د فرويد

(١) نعول فى هذا على ماكتبناه من قبل فى كتاب « مشكلات فلسفية » .

١٩٣٩ S. Freud ،^(١) ومؤدى رأيهم أن الشعور بالآثم والنزوع إلى فعل الخير ، مرجعهما إلى آثار نشأت عن أحداث وقعت في الطفولة الباكورة أو نسيت بمرور الزمن فاستقرت في اللا شعور عن طريق السكبت ، وإلى تعاليم دينية وخلقية واجتماعية تلقاها الطفل منذ طفولته ، وعن هذه المكونات يصدر الشعور بالألم وتأنيب الضمير واستهجان الخطيئة والإحساس بالندم ، والإنسان لا يشعر بمحتويات اللا شعور ، لأنها تنشأ عن السكبت وتختفي تفادياً للألم الناجم عن ذكرها ، وإن كانت تعبر عن نفسها في أقوال واضحة مشعور بما نسميها الأحكام الخلقية ! .

ويرى فرويد ، أن العقل وإن كان وحدة غير مجزأة ، يتألف نظرياً من ثلاث طبقات : جزء فطري موروث هو الدوافع الفطرية في صورتها الهمجية ، وجزء مكتسب هو العمليات العقلية المكبوتة ، ويسمى هذين بالذات السفلى (أو الهو ID) لا يتحكم في توجيهها إلا مبدأ اللذة ، وهي مصدر الطاقة البيولوجية ، وهي عياء لا تميز بين خير وشر ، أو حق وباطل ، ولا تعبأ بقوانين المنطق ، ولا تكترث بمبادئ الأخلاق ، ولا تهتم بمقتضيات الواقع ، فالطفل إذا أثر فيه دافع التملك نزع إلى اغتصاب كل ما يقع تحت يده واقتنائه ، دون اكتراث بحق الملكية ، وإذا أثر فيه دافع المقاومة يادر يارضائه بالتدمير والتخريب ونحوه مساقاً باللذة الناجمة عن إرضائها ، دون أن يعبأ بمبدأ خلقى أو وضع قانونى

(١) وأهم كتبه في هذا الصدد

Introductory Lectures on Phschos analysis

وهو يكشف عن اهتمام التحليل النفسى بالمشكلات الرئيسية التى تعيننا الآن ، وقد وفق فرويد فى هذا الكتاب الى جعل تعليمه ميسورة المنال والفهم حتى للذين لم يتعرفوا على تعليمه بعد .

ولكن الطفل إذا أدرك أنه يعيش في محيط اجتماعي ، ويتعامل مع الواقع ، يأخذ جزء من ذاته السفلى في الاتصال بالعالم الخارجي ويخضع لمقتضياته ، وهذا هو ما يسمى بالآنا أو الذات الواقعية Ego وهي تكبح جماح الذات السفلى على أساس من مبدأ المنفعة ، وتساعد على إشباع رغباتها خفية ، إن كان إشباعها علانية يعرضه للتعاب ، وعند الضرورة يسكته بالكبت أو الإرجاء أو الإبدال أو الإعلاء ، فهذه الذات تمثل الحكمة والاتزان وسداد التفكير ، وهي تحاول أن توفق بين نزعات الذات السفلى ومطالب المجتمع الذي تنتمي إليه ، مهتدية بهدى الأنبياء والآباء والمعلمين ومن إليهم .

وتتمثل الطبقة الأخيرة من العقل في ذات تتقمص شخصية الأبوين وسائر من ميزوا لصاحبها بين الخير والشر ، وتمتص أوامرهم ونواهيهم ، وتصبح سلطة باطنية تحكم الذات الواقعية وتراقبها وتضطرع معها ، وهكذا تنتقل سلطة الأب أو من يمثله إلى ما يسميه فرويد ، بالذات العليا أو المثالية Super or ideal ego وبهذا يصدر الإنسان لنفسه الأوامر والنواهي التي كانت تصدر له من سلطة خارجية ، ويدرك بباعث من ذاته ما ينبغي أن يأتيه من أفعال . فإن استجاب لهذا الباعث طاب نفساً وارتاح بالاً ، وإن عصيه وأشاح عنه شعر بالضيق وتولاه القلق ، وهذا ما يسميه الأخلاقيون بالضمير الأخلاقي ، وهو الذي يفرض رقابته على الذات السفلى بكل ما تتطوى عليه من نزعات شريرة ، ورغبات نائية ، وغرائز شاردة ، لا تسير آداب المجتمع ولا تمشي مع تقاليده ، وهكذا يلح الضمير مسوقاً بما يرتضيه من مبادئ الأخلاق وقيمتها ، ومعايير الدين وقواعده ، في أن يكبت نزعات الذات السفلى ، ويثد رغباتها وميولها ، وبهذا تقاوم الذات العليا مكونات الذات السفلى بكل استمداداتها الفطرية

التي ورثها الإنسان عن أسلافه الأولين ، والميل العدواني الانتقامية ،
والرغبات الجنسية النابية ، وغير هذا مما استقر في الجانب المستسر من
نفوسنا ... وفي غمرة هذا كان ما يسميه الأخلاقيون بالقيم الخلقية العليا ...
لم يضعها فلاسفة الأخلاق - كما يدعى المثاليون العقليون - وإنما صدرت
عن الذات العليا التي نشأت أصلاً لتقاوم جموح الذات السفلى .. ولا شيء
وراء ذلك ! .

القيم في الدراسات الانثروبولوجية :

وأما الدراسات الانثروبولوجية فتتد القيم إلى أصول غير أخلاقية ،
فالأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية مجرد تعبير عن وجدانات تحمل
أصحابها على استحسان فعل واستهجان آخر ، فيكون الأول خيراً والثاني
شراً ، وبالبحث عن أصول هذه الوجدانات وجدوا أن التجربة الطويلة
الأمم قد أثبتت أن بعض الأفعال تحقق لصاحبها منفعة أو مصلحة ،
فتثير في نفسه الرضا ويكون هذا خيراً ، وعلى عكسه يكون ما يسميه
شراً ، ذلك شيء عرفه الأولون من قديم الزمان ، ومن أثر هذا ولد
الإنسان مزوداً باستعداد فطري موروث سمي بالدافع الفطري (أو الغريزة)
ومن هنا كان الاستحسان والاستهجان من غير تفكير أو تعقل ، بل دون
أن يعرف الإنسان الأسباب البعيدة التي أدت أول الأمر إلى الشعور
بالاستحسان أو الاستهجان ، وفي ضوء هذا كان الضمير الذي يبدو في
حالات الاستهجان بوجه خاص ، والإنسان في العادة لا يفكر في الأصل
الذي نشأ عنه .

يؤيد هذا أن المجتمعات البدائية كانت مثقلة بأوامر الكف والتحرير ،
بحيث كان الفرد أسير عادات مجتمعه وتقاليده ، وفي بعض هذه المجتمعات
حرم على شبان القبيلة أن يتزوجوا من بناتها ، رغبة في ترك الإناث

ليتمتع بهن رؤساء القبائل . . . وما زالت المجتمعات المتعدنية تنفر من زواج المحارم ! وكانت القبيلة إذا تهددها خطر من جيران لها ، توقعت من أبنائها الشجاعة في الدفاع عن حياضها ، وعن هذا ورثت المجتمعات المتعدنية تمجيد الشجاعة . . . وهم جراً . . . وفي ضوء هذا ارتدت القيم إلى أصول قديمة بعضها غير أخلاقي ، وكان مرجع الأمر إلى نتائج الأفعال الإنسانية كما تتمثل في وجوه النفع والضرر .

تعقيب :

هذا يحمل خاطف لوجهات نظر الطبيعيين في تصور القيم ومنهج دراستها ، وسنزيده وضوحاً في المذاهب التي قيلت في مصدر القيم ، وحسبنا الآن أن نقول في التعقيب عليها إنهم متفقون على رفض مصادرة المثاليين من العقلين التي تؤكد وجود عالم للحقائق والقيم وراء العالم الخارجي المحسوس ، ومقتنعون برد السلوك إلى إغراء الرغبات والميول ، وجزاءات الأفعال ونتائجها . . . ونحو ذلك مما يتيسر إخضاعه لمنهج البحث العلمي ، والنظر إلى القيم الخلقية على أنها تصدر عن مشاعرنا وتقديرنا لمنافعنا مما أدى إلى أن تكون جزئية نسبية متغيرة .

أما عن نظرية الانفعالات التي زعم فيها د كارناب ، و د آير ، وأمثالهما وهي أن العبارات الأخلاقية قضايا زائفة لأنها لا تحمل الصدق أو الكذب ، ولا يمكن التثبت من صوابها بالخبرة الحسية ، لأنها مجرد رغبات أو وصايا أو أوامر . . .

نقول في الرد على ذلك إن هذا لو صح لتعذر الفصل بين حكمين أخلاقيين مختلفين على فعل واحد ، لأن كل حكم منهما سيكون تعبيراً عن مزاج صاحبه ، وعندئذ يمتنع التناقض بين الحكمين ، هذا إلى أن الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته ، فقد أمر بشيء اعتقد أنه خاطي ،

ولا يكون مثل هذا مبدأ أخلاقياً ، وليس قيمة إلزام بطاعة إنسان لمجرد أنه يصدر أمراً ، فإذا أطعته لسبب أخلاقي — كالبر بوعده سابق — لم يكن مرجع الطاعة إلى الأمر ، بل إلى شيء وراءه (١) . . .

أما عن التفسير السيكولوجي والذاتولوجي للقيم فإنه يقوم على دراسة ما كان وما هو كائن بالفعل ، مما يرد للقيم إلى أصولها في الماضي السحيق لمعرفة نشأتها وتطورها ، دون أن يتجاوز وصف الواقع إلى ما ينبغي أن يكون ، مما ليس بكائن بالفعل ، مع أن القيم في فلسفة الأخلاق تصدر عن باطن الفرد ، عن العقل ، ولا تكون مجرد صدى لآداب المجتمع حتى ولو كان مريضاً ، وأصحاب هذا التفسير — سيكولوجيا واثولوجيا — يهتمون الجانب الروحي الوضائي ، ليركزوا اهتمامهم — ولا سيما السيكلوجيين منهم — على أحوال الذكريات النائية ، والميول العدوانية والرغبات الجنسية والشهوات البهيمية وما إليها بسبيل ، والطريف أن المتطرفين من أصحاب التحليل النفسي ، اعتقاداً منهم بأن الكبت كثيراً ما يؤدي إلى الشذوذ والمرض ، حذروا من تنظيم الدوافع الطبيعية. وأوصوا بترك الرغبات والنزعات الشريرة حرة في مزاولة نشاطها! أن استفاء أصحاب التحليل النفسي في فهم القيم لوضع قاعدة عليا للأخلاق خطأ بين ، سافر ، لأنهم يقومون بتحليل نفسيات الشواذ والمنحرفين من المرضى ، ولا يعرضون لتحليل نفسي سليم وإن كانوا يزعمون أنه ليس بين الناس فرد سوى واحد. فكيف نلجأ إلى هؤلاء لمعرفة تفسيرهم للقيم العليا التي ترفع الإنسان إلى حياة كريمة تلائم إنسانيته (٢) .

Ewing, Definition of Good, 1947, P. 14.

(١)

(٢) في كتاب

Paul Roubiczek, Ethical Values in the age of Science, 1964.

نقضى المؤلف لراى الذين يردون القيم الى عوامل بيولوجية وسيكولوجية

ونود أن نشير - بالإضافة إلى هذا - أن رغبة الطبيعيين عامة في اصطناع المنهج التجريبي في الدراسات الإنسانية - ومنها الأخلاق - آثار معارضة بين اللاتبيين الذين يرون أن دون ذلك عوائق أهمها : أن الظواهر الإنسانية تختلف في طبيعتها عن الظواهر الطبيعية الميتة الجامدة التي يدرسها العلم الطبيعي ، فحرية الإرادة البشرية تتدخل في سير الأولى وتجعل من العسير إخضاعها لقانون على ثابت ، إلى جانب أن التجربة - وهي الطريقة الوحيدة إلى كشف القوانين الطبيعية - مجالها في الدراسات الإنسانية ضيق ، وفوق هذا فإن مقررات هذه الدراسات تشير إلى ظروف شخصية تحول دون عموميتها والادعاء بأنها تصدق في كل زمان ومكان ، هذا إلى جانب أن مقررات الدراسات الإنسانية موضوعية خالصة لتعذر تجرّد الباحث فيها عن ميوله وأهوائه ومماليحه تجرداً كاملاً^(١).

على أن هذا لا يمنع في رأينا من ضرورة استخدام مناهج البحث العلمي في الدراسات الأخلاقية، على ألا تقتصر على نتائجها، ونرفض الاستماع إلى ما يقوله المثاليون في دراساتهم العقلية كما يفعل الطبيعيون .

نضيف إلى هذا أن الطبيعيين قد جعلوا اللذة - مع توحيد مدلولها بالمنفعة والسعادة - غاية الحياة ومقياس القيم ومقاييس الأحكام الخلقية ،

اجتماعية ويرفضون «مطلقية» القانون الأخلاقي وإنسانيته ، ولكن المؤلفة يرى أن هذا التفسير العلمي للقيم لا يتعارض مع القول بأن لفلسفة الأخلاق مجالا آخر ، وأن المنهج الفلسفي في معالجة مبلعائها وقيمتها العليا ضروري ، ولا يتعارض مع الحقائق التي ينتهي إليها المنهج العلمي في دراسته للقيم الجزئية .

(١) انظر كتابنا أسس الفلسفة ط ٧ ص ١٠٥ وما بعدها ملخصا عن : F. Kaufmann, Methodology of Social Sciences; 1949, P. 141 ff. and p. 169 ff.

مع أن الموازنة بين اللذات لاختيار أفضلها تتطلب معياراً آخر يقوم وراء اللذة ، بل إن الإنسان كثيراً ما يعزف عن لذة أو منفعة محققة ، استجابة لمبدأ أو فكرة يدين بها ، وكثيراً ما يختار بمحض حريته فعلاً يجلب ألماً أو ضرراً ولاء منة لغاية أنبل ، هذا إلى جانب أن اللذة وجدان ينشأ عن إشباع رغبة فردية ، قد يؤدي صاحبه أو يضر الجماعة التي ينتمى إليها ، أو لا يتسق مع كرامة الإنسان في المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه ، ولعل السعادة عند رعاتها - من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو - كانت أكرم وأفضل ، فهي لحظات من غبطة في وجود تشويه آلام عابرة ، ومتعة مشرقة متنوعة .. هذا إلى أن الأصل أن تنشأ أخلاقية الأفعال الإنسانية حين يضطرع الواجب مع الهوى ، ويتصادم العقل مع الشهوة . إن في القول بنسبة القيم جانباً من الحق يخشى أن يؤدي إلى ضلال ، فأحكام القيم ليست موضوعية خالصة ولا ذاتية صرفاً ، أن فيها عنصراً ذاتياً مرده إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه خير أو حق أو جمال .

ومع هذا فإن نظرية النسبية عند اينشتاين (١٩٥٥) A. Einstein قد قوت من موقف الطبيعيين من القيم ، فاهتزت فكرة المطلق التي كانت ممكنة في مجالات الفكر والأخلاق والفن ، ومع أن هذا قد ساعد على إزالة قيم هزيلة بالية ، توطئة لإقامة قيم تنبض قوة وحياة ، فإن زعزعة المطلق ، كثيراً ما ردت الناس إلى الفوضى والتحلل ، وقوضت المثل العليا الحية الكائنة في أعماق نفوسهم - وسنزيد هذا إيضاحاً بحديثنا عن المذهب السادس من مذاهب مصدر القيم الخلقية ، .

(ب) فريق المتزمتين من المثاليين الألمان :

ويراد بهم العقليون والحدسيون من الفلاسفة الذين يتوخون اصطلاح

المنهج العقلي في دراسة القيم ، ويرفضون موقف الطبيعيين من القول بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الظروف ، وينكرون رد الضمير إلى التجربة ، وربط أخلاقية الأفعال بما ينجم عنها من آثار ، ويترتب عليها من نتائج ... ومع اعتراض المثاليين بوجود القيم الجزئية النسبية المتغيرة يرون أن دراسة هذه القيم من شأن العلوم الاجتماعية التي تقف عند دراسة الوقائع الجزئية بمنهج الملاحظة الحسية ، ويردون أخلاقية الأفعال إلى الحدس أو العقل ، ومن ثم يقولون يقيم عليها تقوم وراءها وتنزع من طبيعة العقل البشري ، فتكون ملائمة لاسمى جانب في طبائع البشر ، كاية ثانية مطلقة تصدق في كل زمان ومكان ، وتتعالى على تغير الظروف والأحوال ، ولا تستمد من الخبرة ، ولا تستفي التجربة في أمرها ، وتكون مقطوعة الصلة بجزاءاتها ، وهي تتمثل في مبادئ إنسانية خالصة يلتقي على طريقها الناس في كل زمان ومكان ، برغم الاختلافات التي تفرق بين بعضهم والبعض الآخر ، في المستويات الحضارية والثقافية والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية وغيرها مما يفرق بين الناس طبقات وشيعا ، يضعها الفلاسفة خطابا موجهها إلى البشرية كلها ، فإذا كان دكانط ، أمام المثالية قد جعل الواجب مبدأ أخلاقيا عاما ، فقد قصد بهذا أن يلتقي على احترامه الناس جميعا ، يتساوون أمام هذا القانون الأخلاقي ، سيان منهم من كان أميراً أو وزيراً ، ومن كان خادما أو عبداً رقيقا .

هذه القيم العليا ليست مجرد صفات يخلعها العقل وفاقا للظروف المتغيرة كما ظن الطبيعيون ، وإنما هي صفات عينية قائمة في طبائع الأفعال — والأقوال والأشياء بمعنى أن خيرية الأفعال أو شريتها وصواب الأقوال أو خطاها ، وجمال الأشياء أو قبحها ، صفات كامنة في حقائقها ، لا يتوقف وجودها على ذات صاحبها ، هي صفات موضوعية تقوم مستقلة

عنا ، ولا نخضع وجودها لغير قوانينها الخاصة ، وبالتالي لا تتغير بتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية والحضارية بوجه أعم ، ومن هنا كانت هذه القيم كلية مطلقة ثابتة ، وليست جزئية نسبية متغيرة ، ومعنى هذا أنها باطنية ذاتية Intrinsu وغايات في ذاتها وليست وسائل إلى تحقيق غايات أبعد ، بمعنى أن الإنسان ينبغي أن يطلب الخير أو الحق لذاته وليس من أجل منفعة أو مصلحة ، فإن الأخلاقية تحمل في باطنها جزاءها ، وتتضمن في ذاتها مبرراتها .

والسلوك الذى يجرى بمقتضى هذه القيم يصدر قطعاً عن عقل يدرك ويتدبر ، وإرادة حرة تختار ، ومن هنا كانت مسئولية صاحبه عنه ، لأن شرط قيام المسئولية الخلقية ، والدينية والقانونية - توافر العقل والحرية مجتمعين .

ويمضى المتطرفون من المثاليين فى هذا الاتجاه ، فيعدون الجسم مبدأ كل شر ، والعقل مبدأ كل خير ، ومن هنا جاء نفورهم من الجسم ، ومطالبتهم بالعمل على استئصال شهوانه ، وإماتة رغباته ونزواته ، على طريقة الصوفية والنسك - فحاربوا الجانب الحاس الحيوانى فى طبيعة الإنسان ، وطالبوا بطاعة الواجب لذاته ، اعتقاداً منهم بأن الأخلاقية غاية فى ذاتها ، وليست أداة لغاية تقوم خارجها ، وانتهى هذا الموقف بتضحية الذات وقمع رغباتها ، وادأهوائها ، وتوجيه الأخلاق إلى الإيثار ونكران الذات ، على حساب الأثرة أو الأنانية - على نحو ما كان الحال عند الكلية والرواقية .

وفى ضوء هذا كله رفض المثاليون رد الحقائق العلمية والقيم الخلقية والجمالية إلى الواقع الخارجى ، واعتبروها موضوعية ثابتة تقع خارج الذات بعيداً عن الحس المتغير والوجدان المتقلب ، فأصبح الخير فى عزلة

عن الظروف التي تكتنفه ، والعقل يستكشفه في طبائع الأفعال الإنسانية ، وعلى سبيل المثال نقول : ما طبيعة الأمانة ؟ أي ما خاصيتها الذاتية التي لا يستقيم بدونها مفهومها في الذهن ؟ هي أنها تقتضي صاحبها أن يضبط ميوله ويتحكم في نزواته ، ويعف عما يلك غيره ، على غير ما تقتضيه طبيعته الحاسة ، فيتعالى بذلك على ميل فطري مغروس في جبلته ، يستحبه على اغتصاب مالا يملك ، وليس من طبيعة العقل أن يصف هذا بأنه شر ، وعلى عكس هذا تقول إن طبيعة القتل تتمثل في أنه عدوان على نفس ، يستحيل على العقل السليم أن يعده خيراً ... وبمثل هذا يقال إن الفعل يكون خيراً في ذاته أو شراً في ذاته ، دون نظر إلى ما يحتمل أن يحققه من نفع أو ضرر ، من لذة أو ألم .

وارتفع المتزمتون من المثاليين بالقاعدة الخلقية حتى جعلوها قانوناً سورياً مقطوع الصلة بالواقع ، شأنه شأن قوانين المنطق وأوليات الرياضة ، ومن هنا قالوا أن الخصائص التي تميز المبدأ الخلقى الاسمي - كمبدأ الواجب هي :

١ - أن يكون عاماً وليس جزئياً ، والعمومية Universality صفة كل حقيقة أو قيمة تصدق في كل زمان ومكان ، ويلتقي عندها الناس جميعاً ، فالواجب مبدأ عام يطالب بتأديته كل إنسان ، بصرف النظر عن مكانته أو مهنته أو طبقته الاجتماعية أو غير ذلك مما يفرق بين الناس بعضهم وبعض ، هو خطاب موجه إلى الكائن الناطق أو الموجود العاقل ، وبهذا يستبعد من دراسات الفلسفة الخلقية سلوك القاصر والمعتوه وفائد الوعي ومسلوب الإرادة .

٢ - أن يكون ضرورياً وليس عرضياً بمعنى أن تعقل الأشياء - وفهمها لا يكون بغير هذا المبدأ ، وهو مبدأ فيل a-priori لا يجىء اكتساباً بالخبرة ، لأنه مبدأ كلى مطلق .

أن يكون واضحاً بذاته Self-evident لأنه يحمل الشاهد على صدقه
وأن مجرد فهمه يقتضى التسليم بصوابه .

٣ — لا يقبل شكاً ولا جدلاً ، ولا يحتمل تناقضاً . وهذا يقتضى
أمرين :

(أ) يستحيل التسليم بصحة نقيضه .

(ب) ويستحيل أن يطبق نقيضه قاعدة عامة لسلوك الكائن الناطق .

ومثال ذلك أن قولنا إن العدالة مبدأ أخلاقي ، هذا يوحى بالبداهة أن
أحداً لا يستطيع أن يدعى أن من حقه أن يوقع الظلم بغيره ، ولا أن يسلم
بأن من حق غيره أن يوقع به ظلماً ، ومعنى هذا أن نقيض المبدأ الخلقى
مستحيل ، وأن من المستحيل بداهة أن يكون هذا النقيض قاعدة عامة
لسلوك الموجود العاقل .

وأول نتيجة تترتب على هذا التصور هي امتناع الاستثناء في القانون
الأخلاقي مهما كانت مسوغات ذلك : ومسوغات ذلك تكون في كل
الحالات بعيدة عن القانون الأخلاقي — كالاعتذار عن ارتكاب فعل
يحرمه القانون ، أو التحلل بظروف قاهرة اقتضت الخروج على المبدأ
الخلقى العام أو نحو ذلك من أعذار^(١) .

وواضح أن امتداد الخصائص السالفة الذكر تضاعف إلى القيم
والحقائق التى لا تستمد من طبيعة العقل (الحدس) وإنما تعرف عن

Calderwood, A Hand-book of Moral Philosophy, Ch. III, (١)

وقد اعتمد في استخلاص هذه الخصائص على ديكرت في المقل — والتأملات
— وعلى «ريد» في كتابه عن القوى العقلية — وعلى «كانط» في «ميتافيزيقا
الأخلاق» وعلى «كوزان» في : الحق والخير والجمال . . الخ وانظر كتبنا :
فلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ط ٢ ص ٤٠٣ — ٤٠٦ .

طريق الملاحظة التجريبية دون الاستدلال المنطقي (وهو امتناع نتيجة مجهولة من مقدمة معلومة ومن ثم لا يكون إدراكاً مباشراً) — تلك هي القيم والحقائق التجريبية ، وهي نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة .

هذا يحمل ما ارتآه المتطرفون من المثاليين بشأن الحقائق والقيم الخلقية بوجه خاص ، وقد ثبت هذا الاتجاه عامة في فلسفة أفلاطون — ماراً بالرواقية قديماً ، وواصل سيره حتى بلغ دكانط ، أمام الفلسفة المثالية في العصور الحديثة ، وعاش في رعاية أتباعه حتى احتضنته المثالية المحدثه في القرن العشرين ، بعد الكثير من التعديلات على نحو ماسنري بعد قليل ، بل تصدى لتأييد المثالية الأخلاقية عامة فلاسفة تحليليون يحاربون المثالية الميتافيزيقية وأبرز هؤلاء دجورج ادورد مور ، ١٩٥٨ G. E. Moore الذي عد الخير صنعة موضوعية تدرك عن طريق الفهم المشترك .

وقد تعرض موقف المتزمتين من المثاليين لحملة من النقد شارك فيها مثاليون معتدلون ، كانوا يدينون بمقومات الموقف المثالي ، ولكنهم ضاقوا بمواطن الضعف فيه فلنقف قليلاً لمناقشة المثالية المتزمنة :

تعقيب :

تعرضت المثالية المتزمنة لحملة من النقد شارك فيها الطبيعيون والمثاليون المعتدلون على السواء ، وحسبنا من نقد الطبيعيين قول دليفري بريل ، ١٩٣٩ Levy-Bruhl — أحد أئمة الفلسفة الوضعية — إن فلسفة المثاليين الأخلاقية تقوم على مصدرتين : تقول أولاهما إن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان ، والتسليم بهذا يتأدى بأصحابه إلى أن ينظروا نظراً عقلياً إلى مفهوم الإنسان من حيث هو إنسان ، فيتسنى لهم بعد ذلك أن يقولوا بإمكان وضع مبادئ عامة للسلوك الإنساني بما هو كذلك ، ويكون تشريعهم الأخلاقي للبشرية كلها بغض النظر عن اختلاف الظروف

والأحوال ، مع أن التجربة تشهد بأن طبائع الناس تختلف باختلافهم في كل زمان ومكان .

وثاني المصادرتين اللتين تقوم عليهما فلسفة المثاليين أن الضمير فطري مطلق ، فأحكامه على الأفعال واحدة في كل زمان ومكان ، تختلف تطبيقاته أو أمره ولكن المبدأ كلى إنسانى واحد ، مع أن التجربة تشهد بأن أحكام الضمائر على الفعل الواحد تختلف باختلاف أصحابه ، وأنها نسبية متغيرة .

استخف المنزمتون من المثاليين بالعواطف والميول ونفروا من الجسم الذى بدا فى عرفهم مصدر كل شر ، فطالبوا بالعمل على استئصال شهواته وواد ميوله ورغباته ، وهذا كفىل بأن يجعل الأخلاقية مطلباً عسير المنال لا يقوى على تحقيقه إلا الأبطال ، إلى جانب أن محاربة الجسم ونوازعها تفكيك للطبيعة البشرية ، لأنها ليست عقلاً محضاً حتى يمكن استبعاد جانبها الحاس ، إن للغرائز الفطرية وظيفتها فى المحافظة على الفرد ، أو الإبقاء على النوع ، وللعواطف الممكنة نسبة خطرها فى بعث الحرارة والحيوية فى النفس الإنسانية ، وإذا كانت آداب المجتمع تقتضى فى كثير من الحالات قمع الشهوات وواد العواطف فإن من الحكمة أن نقنع بتنظيمها بهداية العقل ، وأن نحذر مغبة الإصراف فى مجاهدتها ، والعمل على قتلها ، خشية الإصابة بالأمراض العصبية والانحرافات النفسية التى نهبث إليها الدراسات السيكولوجية الحديثة .

هذا إلى أن الخلاص من الصراعات التى تكون بين نوازع الحس ، ومطالب المجتمع ميسور بتحويل الطاقة النفسية عن أهدافها الطبيعية التى تتعارض مع تعاليم الدين وآداب المجتمع ، إلى أهداف تتفق مع آدابنا ، وتساهم معتقداتنا ومعاييرنا الأخلاقية ، وبهذا الإشباع البديل غير الأصل يمكن التخلص من التوترات التى تقترن بالآزمات النفسية الناشئة عن

الصراعات السالفة الذكر ، أما العمل على إماتة الجانب الحاس والقضاء على نوازعه فكفيل بأن يفقد الإنسان توازنه ويدمر شخصيته كما يقول دعاة النكامل النفسى من المحدثين من علماء النفس .

وقد فطن أرسطو — منذ ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان — إلى مافات المثاليين المتزمتمين قداماء ومحدثين ، أنه كان لا يتصور الفضيلة إلا باجتماع العقل والشهوة ، ومن أجل هذا رفض موقف الزهدة الذين ينزعون إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر ، لأن الإنسان عنده ليس عقلا خالصا كما تصوره هؤلاء المتزمتون ، ولا حسا محضا — كما ظن الحسيون — وإنما هو مركب منهما معا ، فالأهواء والشهوات والميول هيولى (مادة) الطبيعة البشرية ، والعقل صورتها ، ولا قيام عنده لصورة بغير هيولى — إلا متى كانت طبيعته إلهية .. إلى آخر ما قلناه فى التعقيب على موقف المتطرفين من المثاليين فى كتابنا عن الفلسفة الخلقية .

هذا إلى أن تفسير هؤلاء المتزمتمين لعمومية القيم العليا قد مرق الصلة التى تربطها بالواقع الخارجى ، وأبداها فى نظر الكثيرين وهما أوهيالا إذ جعل القيم من وضع فلاسفة الأخلاق ، ينتزعونها من طبيعة العقل ولا يستمدونها من الخبرة الحسية ، لأن القانون الأخلاقى مبدأ كلى ثابت فلا يعقل أن تستغنى التجربة فى أمره .

وإذا كان الطبيعيون بمختلف مذاهبهم قد أنكروا مطلقية القيم الإنسانية ، ورفضوا القول بأنها تصدق فى كل زمان ومكان ، فقد كان المثاليون على حق حين أكدوا أن المبدأ الاسمى يكون كليا عاما يلتقى على طريقه الناس جميعا ، واحتاطوا فقالوا أن الخلاف بين الناس فى الأحكام الخلقية التى يصدرونها على الفعل الواحد إنما يكون فى تطبيقات المبدأ الكلى على الحالات الجزئية ، فالصدق مبدأ إنسانى عام ، لكن الخلاف قد يدشأ

في حالات تطبيقه ، هل يصدق الطبيب مع مريضه المشرف على الموت حين يسأله عن حالته ؟ وإذا لجأ إلى بيتي رجل هربا من مجرم يريد أن يفتك به ، ثم سألتى المجرم عنه فهل أصدقه القول ؟ في مثل هذه الحالات للجزئية يمكن أن يكون بين الناس خلاف ، لكنهم قطعا متفقون على أن الصدق مبدأ إنسانى يطالب بالالتزامه كل إنسان في كل زمان ومكان .

وحسبنا في هذا الصدد أن نقدم تفسيراً لعمومية القيم قاله أحد مؤسسى الفلسفة التحليلية من خمسموم الميتافيزيقا وهو « برتراند رسل » ، ١٩٧١ Bertrand Russell ومؤدى رأيه أن « علم الأخلاق محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » .

يقول « رسل » : حقيقة أن المثل الأعلى ليس مجرد رغبة شخصية ، كـ رغبة الإنسان فى أسباب راحته أو الحصول على طعامه ومسكنه « فالشئ الذى يفرق بين المثل الأعلى والشئ العادى حين يرغب فيه الإنسان ، أن المثل الأعلى غير متعلق بالمصلحة الشخصية ، إنه شئ لـ علاقة له قط - فى الظاهر على الأقل - بذات الشخص الذى يشعر بالرغبة فيه ، ولذلك يكون من الممكن من الناحية النظرية أن يصبح المثل الأعلى موضوع رغبة من كل إنسان ، وبهذا يمكننا أن نعرف المثل الأعلى بأنه شئ مرغوب فيه دون أن يكون الراغب فيه مركز الانتباه فى ذاته ، أى فى أهوائه وممخا لـه الشخصية . وبحيث يتبنى هذا الراغب فيه أن يكون مثله الأعلى مرغوبا فيه من كل إنسان ، فقد أرغب فى أن يجد كل إنسان ما يكفيه من الطعام وأن يعطى كل إنسان على كل إنسان ... وهلم جرا . وإذا رغبت فى شئ من هذا القليل ، رغبت كذلك فى أن يكون موضع رغبة من جميع الناس وبهذه الطريقة يمكننى أن أقيم ما يبدو - فى ظاهره - بناء أخلاقيا عاما غير

شخصي ، وإن كان في الحقيقة يقوم على أساس من رغباتي الشخصية ، لأن الرغبة في المثل الأعلى تظل رغبتى حتى ولو لم يكن الشيء المرغوب فيه على اتصال بشخصي ، فمثلا قد يتمنى إنسان أن يستوعب العلم كل إنسان ، وقد يتمنى غيره أن يقدر الفن كل إنسان ، فالذى يفرق بين رغبتيهما هو اختلاف شخصي محض^(١) .

هكذا ربط د برترند رسل ، بين القيم العليا ودوافع الرغبات الشخصية عند الإنسان ، وجعل التفرقة بينها وبين الرغبة الشخصية قائمة في خلو المثل الأعلى من الميول الشخصية والمصالح الذاتية ، وإن كان في أصله رغبة شخصية وسع صاحبها إطارها حتى جعله شاملا للبشرية ، هذه هي عمومية القيم ، ذاتية من حيث هي صادرة عن الذات ، وموضوعية من حيث هي ملتقى الناس جميعا .

وقد نزع المتطرفون من المثاليين إلى تحويل القاعدة الأخلاقية إلى قانون صوري مقطوع العملة بالخبرة الحسية ، وحرصوا على النتيجة التي نجمت عن هذه الصورية وهي امتناع الاستثناء من القانون الأخلاقي تحت أى ظرف من الظروف ، وقد تكفل ببيان الخطأ في ذلك وفي غيره المعتدلون من المثاليين أنفسهم ، فلنقف قليلا لبيان رأيهم :

(ج) فريق المعتدلين من المثاليين الإنجليز :

وهم الذين شاركوا أقرانهم من المتطرفين المتشددين في الكثير من مقومات المثالية المتزمتة ، فرفضوا رأى الطبيعيين في القول بأن القيم الخلقية هي صفات يخلعها العقل على الأفعال الإنسانية وفقا للظروف المتغيرة المنظورة ، وقالوا إنها صفات عينية موضوعية تقوم في طبائع الأفعال

B. Russel, Religion & Ethics, 1935, P: 224-25.

(١)

التي تتألف من خصائصها الذاتية مستقلة عنا ، وبالتالي تكون كلية لها نوع من الثبات نعرف حدوده بعد قليل .

وقالوا أن أحكام القيم تتجاوز وصف الواقع إلى التعبير عما ينبغي أن يكون . مما ليس بكائن في الواقع الخارجى - وذلك بالقياس إلى مبدأ أو غاية ينشدها الإنسان واعياً مدركاً ، ولكن أحكام التقييم تصدر أصلاً عن أفراد ، وإن كان عليهم أن يسقطوا من حسابهم عند إصدارها رغباتهم الشخصية ومصالحهم الذاتية ، وأن يجردوا أنفسهم من ميولهم وأهوائهم على قدر ما تسمح الطاقة البشرية ، حتى تكون أحكامهم موضوعية ما أمكن ذلك ، هذه الأحكام تصدر عن أفراد ، يخالف كل منهم أقرانه في الظروف التي يعيشها ، والعوامل التي تتضافر على تكوين مشاعره ، وتشكيل مصالحه وتحديد مطامحه وتوجيه أفكاره ، إن القيم لا تقوم في عزلة عن الإنسان ، والإنسان ينتمى إلى مجتمع ولا يعيش في فراغ ، إنه يحيا في خضم ظروف وملابسات متغيرة ولا يستطيع أن ينتزع شخصيته من عالمها تماماً دون أن يدمرها أو يفقدها توازنها ، ومن هنا اهتزت موضوعية أحكامه المعيارية ، إذ بدا بينه وبين غيره من الناس بعض وجوه الخلاف في تقييم الأفعال - والأقوال والأشياء ، - وبالتالي انتفى وصفها على سبيل القطع بأنها ثابتة لا تتغير ، عامة وليست جزئية ، مطلقة وليست نسبية . إن أحكام التقييم لا تكون فردية خالصة ، لأن صاحبها يحاول عند إصدارها أن يتجاوز فرديته إلى مجال أوسع نطاقاً وأعمق وعياً ، حتى يكاد تقيسه أن يكون جماعياً أو إنسانياً مثالياً ، يبيه على عقل يشارك فيه الناس جميعاً ، ولكن الظروف التي يعيشها لا تمكنه لأحكامه الموضوعية الكاملة ، وتبيح الاستثناء من القاعدة الخلقية وفقاً لشروط نتعرض لها بعد قليل .

وفي ضوء هذه السباحة جاء تقديم للنسالة المتزمتة ، وقد عرضوا لها كما بدت في فلسفة كانط ومن ذهب مذهبه ، فرفضوا تحويل القاعدة الأخلاقية إلى قانون صوري مقطوع العصلة بالواقع ، إن مبدأ الواجب عند كانط لا يساعد الإنسان على استخلاص واجباته في الحياة العملية ، إنه قاعدة صليبية للسلوك لا تصلح مرشداً وهادياً ، يفيد فيما يتعين الاحكام عن فعله ، ولا يفيد في الارشاد إلى ما ينبغي فعله فيما قال دجون مستورت مكنزي ، ١٩٣٥ J. S. Mackenzie وبرادلي ١٩٢٤ F. H. Bradley وغيرهما من أعلام النسالة المحدثه .

وأناكر هؤلاء ما ترتب على صورية القانون الأخلاقي من نتائج ، في مقدمتها التشدد والتزمت الذي تمثل في إبعاد المواطنين والميول حتى ولو كانت نذيلة - باعثاً على فعل الواجب ، ذلك لأن القانون الأخلاقي مبدأ صوري خالص لا يتعلق بوجودان أو عاطفة أو شهوة أو نحوها مما يدخل في طبائع البشر ، إن الواجب عند كانط لا يصدر إلا عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب ! وأبان نقاد هذه النزعة المتطرفة أن السلوك الذي يصدر عن عاطفة سامية قد يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل وحده ، ويتمثل هذا في عاطفة محبة البشر ، التي تحمل بعض الناس على إتيان أنبل الأفعال ، دون أن ينتظروا جزاء ولا شكوراً .

بل كان من دلالات التزمت سالف الذكر - كنتيجة لصورية القانون الأخلاقي - تحريم الاستثناء من هذا القانون تحت أي ظرف من الظروف ، مع أننا نعرف بالحس الخلق أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حداً يمنعنا من أن نستثنى منها بعض الحالات في بعض الظروف ، إن القانون الأخلاقي قد وضع من أجل الإنسان ، وليس الإنسان هو الذي خلق من أجل القانون .

و كثيراً ما تكسر المبادئ الخلقية — إبان الحروب خاصة — لمنع مزيد من الشرور ، وحتى في حياة السلم كثيراً ما يتصارع بعضها مع بعض ، كالصراع الذي يقوم بين مبدأ يوجب الامتناع عن الكذب ، ومبدأ يوجب الكذب إنقاذاً لحياة إنسان يريد مجرم أن يفتك به ، بل أن على الدبلوماسي أن يكذب متى أدى كذبه إلى منع حرب عالمية ثالثة .

لقد فسر كانط الواجب بأنه أمر واحد مطلق والإنسان ملزم بطاعته دون نظر إلى نتائجه : لكن نقاده من المثاليين المعتدلين من أمثال « وليم ديفيد روس ، ١٩٤٠ W. D. Ross » قد رأوا أن الواجب يتمثل في التزامات مختلفة أو أوامر متعددة ، قد يناقض بعضها بعضاً ، فالإلزام الذي يوجب الصدق ، قد يتعارض مع إلزام آخر يوجب على الأسير أن يكذب على أمره متى اقتضت ذلك مصلحة الوطن ، وخشية أن يفشو بين الناس كسر القاعدة الأخلاقية — بغير موجب — اشترط « جيمس مل ، ١٨٣٦ James Mill » لكسر القاعدة إمكان تعميم كسرها في كل ظرف مشابه ، فيصبح كسرها في هذه الحالة قاعدة أخلاقية ، فلا يكون كسرها من أجل نزوة أو شهوة أو مصلحة ، وهكذا أجاز عصيان الواجب من أجل واجب أسمى . وكسر القاعدة الأخلاقية من أجل قاعدة أنبل .

وأنكر المعتدلون من المثاليين ما يبدو في المثالية المتزمتة من فصل قاطع بين العقل والحساسية ، ورد القيم الخلقية إلى العقل دون الحساسية ، بدا هذا واضحاً في المذهب الرواقى القديم ، وتسلى هذا المعنى إلى المثالية المتزمتة كما بدت عند « كايط » ، حديثاً ، وأوحت كتابات بعض النقاد من المثاليين المعتدلين إلى ذلك ، كما يشهد التعارض الذي أقامه « برادلي » في كتابه « دراسات أخلاقية » بين مذهب كانط الذي يطالب بالواجب

من أجل الواجب ، وبين مذهب المنفعة الذى يطالب بالمنفعة من أجل
المنفعة ، بل جاهر د مويرهيد ، ١٩٤١ بل هو رأى مويرهيد
J. H, Muirhead بأن كانط يرى أن غاية الواجب تقوم فى صورة
تضحية بالذات Self-Sacrifice وحشر د سن ، Sen مذهب كانط
فى زمرة المذاهب التى ترد الأخلاقية إلى قهر الذات -Self - conquest
أو قمعها Suppression كما كان الحال عند "مكلىة والرواقية ونسك
المسيحية وزهادها ! وإن رأى أمثال د مكينزى ، أن فى ذلك مبالغه
وجوراً على المذهب الكانطى ، لأن كانط كان يحتفظ للسعادة بمكان
فى مذهبه (١) .

لكن نقاده قد أنكروا الجور على الذات الحاسة فى سبيل الذات
العاقلة ، وطالبوا بتنظيم الميول والرغبات والشهوات بهداية العقل دون
العمل على استئصالها وإمائها ، خشية تفكك الطبيعة البشرية وعدم
تكاملها ، على نحو ما قلنا فى تعقيبنا على المثالية المتزمتة .
وسنعود عند تأريخ البحث فى مصدر القيم إلى مناقشة الاتجاهات
الثلاثة السالفة الذكر .

٣ - مصدر القيم العليا

فى مذاهب الفلسفة الخلقية

أشاع البحث فى القيم الخلقية الفرقة بين الباحثين ، فكان منهم من رد
القيم إلى المجتمع . ومنهم من ضيق مفهوم الحياة الاجتماعية حتى

Bradley, Ethical Studies,

(١) انظر فى هذا :

Muirhead, Elements of Ethics,

Johnston, Elements of Moral Philosophy.

Mackenzie, Manual of Echics.

قصبره على الأحوال الاقتصادية ، ومنهم من أرجعها إلى الإنسان صانع التقييم ، ومنهم من ساءب الإنسان القدرة على القيم وردها إلى الله ، ومنهم من نقل سلطة الله إلى سلطة الطاغية المستبد وانحدر بالقيم إليه ، ومنهم من رد القيم إلى طبائع الأفعال الإنسانية وحقائقها . . . فلنقف قليلا لبيان هذه الوجاهات النظر :

(١) رد القيم إلى المجتمع :

أيد هذا الرأي أصحاب الفلسفة الوضعية وعلماء الاجتماع بمن جسموا شخصية المجتمع على حساب أفرادها ، ذلك أن النزعة الاجتماعية التاريخية قد احتلت في القرن التاسع عشر مكان الصدارة ، وانصرف الكثيرون من مفكريه عن دراسة الإنسان في عزلة عن أقرانه ، ونظروا إليه من حيث هو عضو في مجتمع ، يدين بتأثير الجماعة البشرية التي ينتمى إليها ويخضع لتأثيرها ، ويستجيب لتعاليمها ، دون أن يقوى على صدها ، أو يسيطر على توجيهها ، وتصدى لتأييد هذه الوجهة من النظر أوجيست كونت ١٨٠٧ August Conte إمام الفلسفة الوضعية ، والوضعيون من ورائه وفي مقدمتهم أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي كان يتزعمها اميل دوركايم ١٩١٧ E. Durkheim

وفي ذلك القرن - التاسع عشر - أصبح العلم الفيزيقي (الطبيعي) بدقة قرائنه مناط الثقة بسبب ما حققه للمجتمع الإنساني من خدمات ، فانصرف كثيرون من مفكريه عن التفكير العقلي الميتافيزيقي ، ونزعو إلى اصطناع المناهج العلمية التجريبية في دراسة العلوم الانسانية - وفي مقدمتها الأخلاق - وبدأت هذه الظاهرة في فلسفة دكونت ، وأتباعه من الوضعيين^(١) فاستبدوا التفكير الميتافيزيقي واللاهوتي اقتداءً بالمشتغين

(١) أنظر Lévy-Bruhl, La Morale et la Science des Mœurs.

بالعلم الطبيعي ، واتجهوا إلى وضع قوانين تفسر الوقائع الخلقية الجزئية ،
توطئة للافادة منها في دنيانا الحاضرة . وقد كان من رأيهم أن الفلسفة
الميتافيزيقية قد استنفذت موضوعها ، وافتقدت بعد ظهور التفكير
العلمي ما يبرر وجودها ، وأثبت تاريخها الطويل عجز العقل عن إدراك
حقيقة ما وراء العالم الواقعي المحسوس ، ومن هنا كان انصرافهم عن
فلسفة الأخلاق الميتافيزيقية ، والنزوع إلى دراسة الوقائع الخلقية الجزئية
بمنهج الملاحظة الحسية ، وفي ضوء هذا اهتم الوضعيون باتصال الحياة
الخلقية بالحياة الاجتماعية ، وجسموا المجتمع على حساب أفرادها ، ورأوا
أن شخصية الجماعة أكبر من حاصل مجموع شخصيات أفرادها ، وانتهوا
إلى القول بوصاية علم الاجتماع على علم الأخلاق ، وكان قد أريد لعلم
الاجتماع أن يكون فرعاً من العلم الطبيعي ، موضوعه الظواهر الاجتماعية
الجزئية ، ومنهج الملاحظة الحسية ، وتأدى بهم هذا إلى اعتبار القيم الخلقية
وليدة المجتمع ، تتغير بتغيره وتتطور بتطور أحواله ، وبالتالي تكون
جزئية نسبية وليست مطلقة ثابتة ، لأن استبعاد التفكير الميتافيزيقي من
مجال البحث العلمي يؤدي حتماً إلى استبعاد الاطلاق من مجال الدراسة
والتسليم بتسوية الحقائق والقيم .

وفي ضوء هذا ارتدت القيم التي يدين بها الفرد إلى المجتمع الذي
ينتمي إليه ، بمعنى أن الفرد يستمد قيمه من نظم مجتمعه وعاداته وتقاليده .

وقد نقلته إلى الانجليزية اليزابيث لبي تحت عنوان

Ethics and Moral Science 1905

وانظر خاصة

La Méthode dans les sciences (de Moral par Lévy - Bruhl)

وقد لخصنا الفصل الذي كتبه في هذا الكتاب ليفي بربل «عن منهج علم الأخلاق»
— الوضعي في مقدمة ترجمتنا لكتاب سيجويك عن تاريخ الأخلاق .

وثقافته وعرفه ، وكل ما يتنافى مع أوضاع المجتمع يتعرض للنقمة والسخرية ، أو كما يقول « جود » ، C. E. M. Joad ١٩٥٣ يستمد الفرد قيمه من المتجر الاجتماعي ، كما يأخذ أحذيته وملابسه من المحل التجاري المخصص لبيعها ، والخير والشر ، أو الصواب والخطأ ، يتوقف مدلول كل منها على ظروف الطول والعرض التي تحدده منزله التي نشأ فيه^(١).

لم تقبلور الصورة على هذا الوضع إلا على يد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، إذ اهتم « دوركايم » بدراسة الظاهرة الاجتماعية لإقامة الاجتماع علماً وصفيّاً مستقلاً ، وانتهى إلى القول بأنها تنشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية مستقلة عن مزاج الفرد وأهوائه وعواطفه ، وبعيدة عن إرادته ، تؤثر فيه وتتحكم في توجيهه ساوكة وتفكيره وشعوره على غير إرادة منه ، وهي كغيرها من الظواهر الطبيعية تدرس بمناهج التجربة وتخضع لقوانين علمية ، إذ أنها وليدة العقل الجمعي^(٢) Collective mind وأخص الصفات التي تميزها هي صفة القهر والإلزام ، بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد فلا يملكون إلا طاعتها ، راضين أو كارهين ، وهذا هو الضغط الاجتماعي Social pressure .

وقيم الأخلاق أو مثلها العليا من طبيعة الظواهر الاجتماعية ، تنشأ آلياً باجتماع الناس بعضهم مع بعض ، في أي ركن من أركان الأرض ، ولا تكون قط من صنع الأفراد ، أو وضع الفلاسفة - كما ظن المثاليون ، إن الفرد لا يملك إلا أن ينصاع لتوجيهات المجتمع ، ويستجيب لمقتضيات عرفه وتقاليده ، فإن تمرد الفرد على سلطانه كانت الفوضى والانحلال ، وليست القيم إلا تعبيراً عن رغبات الأفراد في إرضاء المجتمعات التي

(١) Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics, P. 448

(٢) كان أشهر القائلين بالعقل الجمعي هم «الفرنسيون وأكثر الإنجليز» ، ولما الأمريكيون فيستخفون بفكرة العقل الجمعي .

ينتمون إليها ، واستقراء حياة الأفراد يشهد بأن الراجبات التي يفرضها المجتمع على أفرادها إن تعارضت مع عواطف الفرد ، تغاضى الفرد عن مشاعره ، واستجاب لمعايير المجتمع وقيمه العليا ، وإلا عرض نفسه لاستهجان المجتمع وسخطه ، وخضع للعقوبات التي تفرضها قوانينه ، وضاعة الفرد لمواصفات المجتمع ليست دليلاً على أنه رب أفعاله وصانع السلوك الذي يأتيه - فيما يتوهم - عن رضا واختيار ، أنه دليل على أنه يطيع مواضع المجتمع عن غير تفكير ، وبدون رغبة في العناد والتمرد على سلطانه ... ومن هنا رأى دور كايم ، أن الضمير الفردي يعكس بيئة الجماعة التي ينتمي إليها ، وفيه تلتقي تعاليمها أي أن الإنسان ابن عصره ووليد بيئته ، يخضع لمعايير التقييم وقواعد السلوك وصور المعتقدات التي تفرضها عليه أوضاع مجتمعه ، ومن الخطأ أن بظن ظان أن قيام الفرد برفض الظواهر أو تعديلها شاهد على قدرته على التحرر من سلطانها أو أن المشرع حين يسن القوانين يقدم الدليل على قدرته وحرية في وضعها ، فإن هذا وأمثاله مرهون برضا الجماعة وقبولها ، أي حينما يفقد القانون طابعه الفردي ويصبح ظاهرة اجتماعية ... وبهذا كاه فقد الفرد حرية وفاعليته ، وأصبحت القيم التي يدين بها ، من صنع المجتمع الذي ينتمي إليه .

تعقيب :

كان للوضعيين والاجتماعيين الفاضل في الكشف عن العلاقات التي تربط الحياة الخاقية بالحياة الاجتماعية ، وإن كانوا قد جسموا شخصية المجتمع حتى توارث إلى جانبها شخصيات أفرادها ، بل كان لهم الفضل في الكشف عن كثير من أسباب المتع والتحرير التي نشأت عن طرق التفكير البدائي ، وتناقلت عن نظم الطوطم ، وكنا نردها خطأ إلى قيم الأخلاق ومثلها العليا .

ولكن الوضعية قد ظهرت في عصر تدهور فيه التفكير الأخلاقي ،
ففي إنجلترا سادت فلسفة النفعيين على يد « بنتام » J. Bentham ١٨٣٢ ،
« وجون ستورت مل » J. S. Mill ١٨٧٣ ، وأضحت الأخلاق عند
« هربرت سبنسر » H. Spencer ١٩٠٣ مجرد تاريخ للشاعر الإنسانية
وتتبع لتطورها التلقائي من الفردية إلى الغيرية ، وفي ألمانيا أخذ « نيتشه »
Nietzsche ١٩٠٠ يحد في هدم القيم الخلقية التقليدية ويهاجم القوانين
الخلقية المتعارف عليها ، بحجة أنها تعوق تطور الإنسان إلى ما سماه
بالسوبرمان — أي الإنسان الأعلى — لأنها تمثل أخلاق العبيد الضعفاء !
وفي فرنسا راع « كونت » الدمار الذي لحقته بفرنسا ثورتها الكبرى ،
فنزغ إلى تقويض القيم التي أنشأها المثاليون من الفلاسفة ، وأرسى فلسفته
الوضعية رغبة في إصلاح بلده وتخليصه من الدمار الذي أصابه ، ومن شأن
الذين يتعجلون الإصلاح أن يفقدوا الثقة في القيم الروحية العليا ، ووراء
هذا كلة افتن الكثيرون بالمخترعات الحديثة التي تقوم على نظريات العلم
الطبيعي ، وتعمل على تسيير الحياة ، فانصرفوا عن المناهج العقلية ، وأصبح
العلم مناط آمالهم التي تبدد الكثير منها بعد ذلك . . . ! وفي غمرة هذا كله
ضاعت القيم العليا التي مكن لها المثاليون .

وكان في الاتجاه إلى رد القيم إلى المجتمع مواضع ضعف لا تخفى ، فمن
ذلك قولهم إن الأخلاقية تقوم في طاعة الفرد واضعات المجتمع وتقاليده ،
حتى أضحي الفرد مسلوب الحرية فاقدا لإرادة والفاعلية ، إن استقراء
التاريخ ليشهد بأن مواضع المجتمع كثيراً ما تكون هزيلة بالية ، وعندئذ
تكون الأخلاقية في هذا الوضع إقراراً لفساد المجتمع وتوكيداً لقيمة
المريضه امسح أن الأخلاقية الأصلية تستلزم في هذه الحال الثورة
على العرف الاجتماعي الهزيل .

والنحرر من قيم المجتمع المتخلف ، تطلعا إلى إصلاحها واستبدالها بقيم
سليمة جديدة ، تصدر عن فرد ، رجداً لفساد مجتمعه ، ومنعاً للجمود ،
وتحقيقاً لتطوره الروحي .

ولم يفرق الوضعيون في تصورهم للقيم بين الأفعال التي يدرسها علم
الاجتماع ، والأفعال التي تبحث فيها فلسفة الأخلاق ، الفعل الاجتماعي
يصدر عن الجماعة البشرية وينشأ آلياً عن تعامل أفرادها بعضهم مع
بعض ، أما الفعل الخلقى فيصدر عن الفرد ، ويتوافق فيه ركنا المسؤولية
مجتمعين ، وهما العقل وحرية الاختيار ، بمعنى أن يتعقل الإنسان هذا
الفعل ويتدبر أمره ، وأن يكون مع هذا حراً في اختيار الإقدام عليه
أو الإحجام عنه ، غير مكره في ذلك ، وإن كانت الحرية نفسها مقيدة
بشخصية صاحبها التي أسهم المجتمع في تكوينها ، فالقيم الخلقية بهذا
التصور لا تكون أبداً مجرد صدى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها
ومسايرة لتقاليدها ، وإنما تنبع أصلاً من العقل الذي يعرض للبحث في
غاية الإنسان بما هو إنسان ، لا من حيث هو عامل أو موظف أو أمير...
ولا ترتد هذه القيم إلى سلطة خارج الذات العاقلة — مع الاعتراف بأن
الذات لا تخلو من تأثر بمواضع المجتمع ، ولكنه التأثير الذي لا يفقد
الفرد القدرة على التعقل وحرية الاختيار .

وقد ترتب على نظرة الوضعيين للقيم الخلقية نتائج مروعة ، كان أظهرها
الفصل القاطع بين الفرد والمجتمع الذي ينتمى إليه ، ورد القيم إلى هذا المجتمع
وخذ ، وجعلها ملزمة قاهرة للأفراد ، فتمرد الإنسان في هذا النضور
حريته وكرامته ، وإذا كان الوضعيون قد زعموا أن المجتمع هو الذي
يحدد حياة أفراد ، ويتحكم في توجيه سلوكهم ، ويفرض عليهم نوع
القيم التي يدنون بها ، فقد عرف النص الأخير من القرن التاسع عشر

وما بعده اتجاهاتاً ضخماً يؤكد أن الفرد هو الذى يحدد معنى التاريخ
ويوجه سيره !

كان د. توماس كارلايل ، ١٨٨١ Th Carlyle يقول إن الفرد
(البطل) هو الذى يوجه تاريخ أمة ويتحكم فى سيرها ، ومن أراد أن
يعرف تاريخ أمة ، فحسبه أن يعرف تاريخ أبطالها . . . (١).

وفى القرن العشرين نشأ المذهب التاريخى Historicism على يد
د. بندتو كروتشه ، ١٩٥٢ B. Croce وغيره ، من جعلوا نشاط الذات
مركزاً يدور حوله كل شيء ، وكثرت صيحات الاحتجاج ضد جور
المجتمع على حرية الفرد ، ووضع هذا فى آثار القصاصين والفنانين
ورجال الإقتصاد من أنكروا سيطرة الحكومة والهيئات على النشاط
الاقتصادى ، وطالبوا بحرية الفرد فى تصرفاته ، وسار فى الركب طلاب
الحرية السياسية ، والداعون إلى حقوق الإنسان ، واشتدت حملة أنصار
الحرية الفردية على الوضعيين الاجتماعيين من استخفوا بها وأنكروا
فاعليتها ، فأخذ د. تارد ، Tarde وهو يحمل على دور كايم ، برد الظواهر
النفسية المتبادلة بين الأفراد عن طريق تقليد الأفراد بعضهم لبعض ،
وجادر بالقول بأن الضمير الاجتماعى ليس إلا انعكاساً لضروب مختلفة
من هذا التقليد والمحاكاة .

ويقول د. إميل برييه ، E. Brehier فى نقده للرأيين سالفى الذكر: إن
العلاقات بين الفرد والمجتمع قد أصبحت اليوم غير ذات موضوع ، فقد
أخطأ كارلايل و د. كروتشه ، ومن ذهب مذهبهما فى تجسيم فاعلية الفرد
على حساب المجتمع ، كما أخطأ دور كايم ، ومن جرى مجراه من رأوا

(١) عرض النظرية فى «كتايب» الأبطال وعبادة البطولة «

أن الفرد دمية يحرك المجتمع خيوطها بأصبعه ، وأنه — فاقد القدرة على
التعقل وحرية الاختيار — يخضع لنظام لا دخل له في وضعه إطلاقاً ،
ومن الضلال في رأى المعاصرين من علماء الاجتماع وعلماء النفس أن
ينظر إلى الفرد والمجتمع كما لو كان كل منهما منعزلاً عن الآخر ومستقلاً
بذاته ، فالفرد في نظر المعاصرين من الاجتماعيين والسيكولوجيين مركب
تركيباً اجتماعياً يتعذر الفصل بين أجزائه (١) .

وصفة القول أن القيم لا تصدر عن ذات الفرد وحدها ، ولا عن
المجتمع وحده ، فالحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، أى حياة كائن يرتبط في
جوهره بغيره ، ويعيش وسط جماعة ، فحياته ليست حياة روحية خالصة ،
ولا هى حيوانية خالصة ، وإنما هى مزيج منهما معا ، والفرد لا يعيش فى
عزلة ، ولا يذوب فى المجتمع ويفنى فيه تماماً .

(ب) رد القيم إلى الأحوال الاقتصادية :

يدين بهذا الرأى أتباع الماركسية الذين شاركوا الوضعيين
والاجتماعيين فى الاستخفاف بإرادة الأفراد ، ولكنهم خالفوهم فقالوا
برد القيم إلى الأحوال الاقتصادية دون غيرها من مقومات الحياة
الاجتماعية .

ومؤدى نظريتهم أن التاريخ يتحكم فى مسيرته قوانين موضوعية
لا تخضع لإرادة الأفراد أو الجماعات ، وهذه هى حتمية التاريخ عندهم ،
ومن اصطناع منهج الديالكتيك فى دراسة التاريخ توصلوا إلى الكشف
عن التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الملكية ، ففسروا التاريخ
بإرجاع كل أحداثه إلى العامل الاقتصادى ، وإن اعترف « فردريك

E. Brehier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie, 1954, (١).
Ch. VII; P. 34 ff.

إنجيز ، ١٨٩٥ Fr. Engels بنوع من التأثير المتبادل بين القوى المادية والقوى الفكرية ، لكنه صرح بأن العامل الحاسم في سير التاريخ هو العامل المادى الاقتصادى ، أما العوامل الروحية من فكر وأدب . . . فلا تعدو أن تكون نتيجة ، سلبية له ، إن طريقة الإنتاج - فيما يقول كارل ماركس ١٨٨٣ K. Marx هى التى تحدد أوضاع المجتمع السياسية والفكرية والاجتماعية وليس العكس^(١) ، وهذه هى المادية التاريخية Historical Meterialism^(٢) وقد كشف الماركسيون عن التناقض بين طبقات المجتمع الواحد ، فانهى بهم ذلك إلى القول بالصراع بين الطبقات . Class struggle .

إذ جاء فى مطلع بيان الحزب الشيوعى - Manifesto of the Communist Party والذي أعلنه ماركس ورفيقه أنجلز عام ١٨٤٨ أن تاريخ

(١) اعترف أنجلز فى رسالة له علم ١٨٩٠ بأنه قد بلغ مع ماركس فى تفسير الآثار التى تترتب على العوامل الاقتصادية ، وصرح لأحد أصدقائه بأنه يحمل مع ماركس نصيبا فى مغالاة اتباعهما فى الاهتمام بنتائج العوامل الاقتصادية ، مع اغفال العوامل الأخرى فى تفسير التاريخ ، وقال إن هذه المغالاة كانت بسبب مغالاة خصومهم فى اغفال آثار العامل الاقتصادى ، بل قيل أن «ماركس» نفسه لم يجسم المادة على حسب العقل وافكره على ذلك النحو ، ولم يغفل دور الأفكار فى تطوير التاريخ ، بل كان يعتقد فى التأثير المتبادل بين الأفكار والأشياء ، وراحة من اتباع الماركسة هم الذين انحرفوا عن مبادئه ، وشنعوا بتفسير التاريخ تفسيراً اقتصادياً محضاً جعل التاريخ كله مجرد صراع بين طبقة تستغل طبقة أخرى تعاني من هذا الاستغلال .

(٢) وهى ترد حضارات الأمم وتفسر حياتها العلمية والأدبية والعقلية . . . بأسباب اقتصادية ، وعكسها الروحية التاريخية Historical Spiritualism التى ترى أن الحياة العقلية والعقلية والفنية والدينية هى التى تفسر حضارة التاريخ وتشكل حتى الحياة الاقتصادية .

أى مجتمع حتى يومنا الحاضر ليس إلا تاريخ الصراع بين الطبقات ، وذلك بسبب ملكية قلة من الأفراد لوسائل الإنتاج مما يمكنها من السيطرة على كثرة الآخرين واستغلالهم لصالحها ... أن أساس الشيوعية — فيما يقرر هذا البيان — هو ملكية الشعب لـكل وسائل الإنتاج ، وبهذا تنتفى ملكية الأفراد ويمتنع قيام الطبقات ، ويـزول استغلال الإنسان للإنسان .

وإذا كان الطبيعيون — من أمثال د لى بربل ، ١٩٣٩ Lévy.Bruhl — قد أخذوا على المثاليين أنهم أقاموا فلسفتهم على مصادرة تقول أن الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان ، وبالتالي يمكن وضع مبادئ أو قيم إنسانية مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، فإن الماركسية قد رفضت هذه الأحكام المجردة ، وأنكرت أن تكون هناك طبيعة بشرية ثابتة لا تتغير ، فهى عندهم نسبية متغيرة ، فالإنسان وليد بيئته وليست له ماهية ثابتة ، والذي يميزه من الحيوان هو العمل والإنتاج بغية السيطرة على الطبيعة ، وقوانين العلم تتحقق مستقلة عن إرادته ومزاجه ، وهو يخضع لها دون أن يكون فى مقدوره أن يغيرها أو يلغيها .

فالماركسية عند شراحها مذهب علمى ينزع إلى الكشف عن قوانين سير المجتمع بحكم تطوره فى ضوء البحث العلمى المجرد من العواطف والآهواء ، وبالمادية التاريخية التى دانت بها جاهرت بأن الذى يوجه العالم ويتحكم فى تطوره ليس الفكر ، وإنما هو الأجوال الاقتصادية التى تسود أى مجتمع فى أية مرحلة من مراحل حياته ، فتكيب تفكير أهله ، وتحدد أساليب تطورهم وسائر حياتهم ،

وفى ضوء هذا كان تفسيرهم للقيم ، إذ رفض شراح الماركسية رد القيم إلى العقل الإنسانى ، وأنكروا إرجاعها إلى العناصر الروحية ،

واعتقدوا بأن التفكير النظرى المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ ،
فباشرة النظر العقلى لا يسوغها إلا اتصال التأمل بالعمل الذى يغير
الأحوال الاقتصادية تغييراً ينتهى بالقضاء على الفوارق الطبقيه ، يقول
ماركس : لقد اقتصرت مذاهب الفلسفة منذ الماضى الإسحق على تفسير
طبيعة العالم ، لكن مهمة الفلسفة هى العمل على تغييره ، وبغير العالم
يغير الناس أنفسهم ، ويستحدثون قوانين جديدة تهيم على مجرى التاريخ ،
وقد أنكرت الماركسية - بدعوى الحرص على النوعية العلمية فى دراسة
الواقع - أنكرت أثر العناصر الروحية فى تفسير التاريخ ، كما أنكرت
رد القيم إلى الله ممثلة فى تعاليمه .

وعن النظام الاقتصادى الذى يسود المجتمع - أى مجتمع فى أية
فترة من حياته ، ينشأ عالم العقل بكل ما يتضمن من قيم وحقائق ومعان
ومفاهيم ، وينجم عن هذا ما سماه المثاليون بالقيم المطلقة التى تصدق
فى كل زمان ومكان ، وبدأت القيم مجرد انعكاس للعلاقات الانتاجية
المتغيرة زماناً ومكاناً ، ومن هنا كان من الضلال أن يظن ظان - من
المثاليين أنها تشكل سلوك الفرد وتحدد اتجاه المجتمع ، وتهذب أوضاع
الواقع ، إن إرادة الأفراد لا تقوى على تغيير التاريخ ، فالذى يتحكم فى
مسيرة أحداثه قوانين تشبه القوانين التى تتحكم فى سير الظواهر الطبيعية ،
بهذا تلتقى فى الماركسية قدرة الأفراد على تغيير سير التاريخ فى ظل
ما سماه المثاليون وهما بالقيم العليا ، وفى ضوء هذا امتنع قيام المثل
الأخلاقي الأعلى ، وإذا كان ماركس قد هاجم واقع عصره ، فقد
جاء ذلك نتيجة قوانين يجرى بمقتضاها التطور التاريخى . . .

والمجتمع يتألف دوماً من طبقات ، لكل منها - فى كل مرحلة من
حياتها - وضع اقتصادى متطور ، ولهذا كان لها قيمها المتغيرة بتغير

أوضاعها الاقتصادية ، وصراع الطبقات السالـ الذكـر ينتهى حتما بتغلب طبقة على طبقة أخرى ، وينشأ عن هذا نفور من القيم التى كانت تدين بها الطبقة المندحرة ، وتطلع إلى قيم جديدة تسير مصالح الطبقة الصاعدة ، ومن هنا كان تحول النظرة إلى الخير والشر ، فما كان شرا عند الطبقة المندحرة قد يصبح خيرا عند الطبقة الصاعدة ، والعكس صحيح ، وما من شك فى أن اندحار قيم وانتصار أخرى يخضع لقوانين التطور الحتمى للمجتمع ، وانتصار القيم الجديدة هو مجرد تعبير عن إرادة التطور الحتمى ، ولا فضل فيه لدعاة هذه القيم الجديدة من أهل الطبقة الصاعدة ، لأن دور هؤلاء هو مجرد التعبير عن مصلحة طبقة صاعدة فى المجتمع .

ويشهد بصواب ذلك أن الملكية فى النظام الرأسمالى تقتضى حتما تحريم السرقة ، فإذا امتدت الملكية الفردية - فى النظام الشيوعى فى المستقبل - أصبح تحريم السرقة غير ذى موضوع ، واسترقاق الإنسان قد سلم به اليونان - حتى فلاسفتهم من أفلاطون وأرسطو - مع أنه يثير اليوم اشمزازا لأسباب إنسانية . ومرجع إباحته أو تحريمه يرتد إلى اختلاف الأحـوال الاقتصادية فى الحالتين ، ومن هنا جاز القول بأن مفاهيم الأخلاق وقيمها فى أى مجتمع ، هى مجرد تعبير عن أحواله الاقتصادية .

وترى الماركسية أن أخص ما يميز الأخلاقية عند الطبقة الحاكمة - وهى الطبقة الوسطى - حرصها على الملكية الخاصة ، ملكية الإنسان لنفسه وماله ، فكل ما يساعد على حفظ الملكية فهو خير ، وكل ما يهددها شر . خيانة الزوجة لزوجها شر لأنها عدوان على حق الزوج فى الاستئثار بزوجته ، واعتصاب الزارع لمحصولات جاره شر ، لأنه تهديد للملكية (٤ - القضايا)

أرضه ، واختطاف طعام من صاحبه ولو كان لسند الرmq شر ، لأنه عدوان على ملكية صاحب الطعام لطعامه والشيوعية في رأى أصحابها - لا تثير ذعر الناس ومخاوفهم إلا لأنها تهدد معانى الملكية في مجال التقاليد والأخلاق والعقائد وسائر ما يقدسه الناس ويحرصون على صيانتها بما يعوق مصالح الطبقة الحاكمة .

ومع أن الأصل هو أن لكل طبقة قيمها العليا فإن الماركسية ترى أن التعاون قيمة مطلقة ينشدها الناس في كل زمان ومكان ، وأن كل ما يتنافى مع التعاون فهو شر ، ومع هذا نرى أن القيم الانسانية المطلقة لا يمكن أن توجد في مجتمع يقوم فيه صراع بين الطبقات ، وسوف توجد قطعاً حين تمتنع الملكية ويزول استغلال الإنسان للإنسان ، وهو ما يكون بتحقيق الشيوعية تحققاً كاملاً^(١) وهذا ما يأمله الشيوعيون .

تعقيب :

لا ينكر أحد أثر الأحوال المادية الاقتصادية في سير التاريخ ، ولكن إلى جانبها تقوم عوامل أكبر أهمية وأعظم تأثيراً ، وكلها تتمثل في « الإنسان » ، صانع التاريخ ، بما نجم عن عقله من علم وفلسفة وفن وأدب . . . وهو بفاعليته قادر على أن يغير . . . حتى الأحوال الاقتصادية نفسها - على نحو ما يقول أصحاب التفسير الروحي للتاريخ ، والأدنى إلى الصواب أن يفسر التاريخ بتفاعل بين عوامله الروحية والمادية معا .

(١) انظر خاصة .

K. Marx & F. Engels, The Manifesto of the Communist Party.

L. Leontiev Fundamentals of Marxist Political Economy, 1965.

V. Afanasyev; Marxist Philosophy, Eng. Trans. by L. Lempert.

M.M. Bober, K. Marx; Interpretation of History, 1954.

H. G. Wood, The Truth & Error of Communism, London; 1933.

وحقيقة إن بعض القيم ينشأ عن أوضاع اقتصادية أو ظروف اجتماعية... لكن وراء هذه القيم النسبية المتغيرة توجد قيم عليا تتخطى الزمان والمكان على نحو ما قلنا من قبل .

هـ — رد القيم إلى الإنسان :

رفض دعاة النزعة الإنسانية Humanism مسايرة الوضعيين في رد القيم إلى العقل الجمعي ، وأنكروا إرجاعها إلى الأحوال الاقتصادية التي تسود المجتمع ، أي مجتمع في مرحلة من مراحل حياته، وارجعوا التقييم إلى الإنسان الذي يتميز دون سائر الكائنات بالتأمل العقلي وحرية الاختيار ، إنه الموجود الأخلاقي الوحيد ، فهو يشارك الحيوان في حاجاته العضوية ومطالبه البيولوجية ، ولكنه فيما قلنا في مستهل هذه الدراسة - يفرد دور سائر الموجودات بالعقل الذي يدرك ويتبصر ويتروى ويميز ويفكر... وبه يضيق بواقعه ، وينزع بإرادته إلى الاستعلاء فوق حيوانيته ، وبعقله يتطلع إلى مستقبل أفضل من حاضره ، وذلك برفض الانسياق وراء دوافعه الغريزية ، وميوله الفطرية ، ويعزف — في كثير من الأحيان — عن الجرى وراء رغباته وعواطفه المكتسبة .. إنه ينشد مثلاً أعلى يدين له بالولاء ، ومن أجل هذا يعمل على ضبط نوازعه ، والسيطرة على ميوله ورغباته ، والتحكم في مشاعره وأهوائه ، وتوجيهها إلى حيث ينبغي أن تكون ، إعراباً منه عن أقصى مطالب الكمال الذي ينشده وأعياد مدركا ، وبه ترتفع قوى نفسه ويعلو على طبيعته في ظل قيم عليا تحكم تصرفاته وأقواله ، وبها تكمل إنسانيته ، إن الإنسان هو واضع هذه القيم وصانعها ، وكثيراً ما يهزأ بقيم فرضتها عليه مقتضيات العرف الاجتماعي أو اقتضتها الأحوال الاقتصادية التي يعيشها ، أو ألزمتها بها أية سلطة تقوم بخارج ذاته ، وينزع بمحض إرادته إلى استبدالها بقيم تبدو في نظره أصح وأسلم .

هذا هو الأصل في النظرية التي يتبناها المثاليون ، وردت القيم إلى الإنسان. وجعلت وضع القيم والمثل العليا من شأن فلاسفة الأخلاق ، ولكن هناك من انخراف بهذه النظرية عن مسارها الأصلي حتى حصرها في الإنسان الفرد ، وليس في الإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم كانت القيم بنت ظروفها المتغيرة ، ووليدة مواقف تفرضها ظروف الإنسان الواقعي. الشخص ، فيختار الموقف الذي يريده دون التقيسد بقيم سابقة ومبادئ. مجموعة تفرض عليه ... وعلينا الآن أن نختار نماذج تعبر عن هذا الاتجاه — مرجئين الحديث عن موقف المثاليين إلى سادس هذه الاتجاهات ، وقد دانت بهذا الاتجاه فلسفات قديمة وأخرى محدثة ، حسبنا منها موقف السوفسطائية قديما ، ونييتشه والوجوديين حديثاً :
أما السوفسطائية فقد سلبوا برأى ديمقريطس ، + ٣٧٠ ق . م Democritus في رد المعرفة إلى الإحساس ، ورأى هيرقليطس + ٣٧٥ ق . م Heraclitus في أن الأشياء في تغير متصل وميلان دائم ، واستخلصوا من هذين الرأيين نظريتهم في أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، مقياس الخير والشر ، والحق والباطل ، والجمال والقبح ... فارتدت الحقائق عندهم إلى الانطباعات الحسية ، وامتنع القول بوجود حقائق موضوعية مستقلة عن الفرد وإحساساته ، بل اختلفت الحقائق باختلاف مدركيها ، والحالات التي تطرأ عليهم ، وامتنع القول بوجود حقيقة ثابتة مطلقة ، وأمكن القول بأن يصدق النقيضان وأن يمتنع الخطأ ! فما يراه إنسان حقاً فهو حق بالنسبة إليه ، وقد يراه غيره باطلاً فيكون باطلاً بالنسبة إلى هذا الغير. وكلاهما على حق ! .

وطبق السوفسطائية نظريتهم الاستمولوجية على مجال الأخلاق ، فبدأ الإنسان مقياس الخير والشر. وقد يرى الفعل الإنساني خيراً فيكون خيراً بالنسبة له ، وقد يراه في ظرف آخر شراً فيكون شراً بالنسبة إليه

فى هذا الطرف ، وقد يراه غيره على عكس ما رآه هو فيكون كما رآه الغير ، من غير تناقض ، ويغيران يكون أحد الأحكام خطأ ! وهكذا بدت القيم الخلقية نسبية متغيرة مختلفة باختلاف الظروف والمصالح ، فان تأدت هذه الحال إلى نوع من القوضى ، اقتضت الحكمة أن تؤثر فى حياتنا بما يحقق لنا نفعاً !

هكذا أقر السوفسطائية فردية الإنسان المشخص ، ومكنوا لحرية واستقلال شخصيته حتى أرجعوا إليه الحقائق والقيم ، فكانت نسبية متغيرة ، وأصبح الإنسان بهذا صانع القيم ومبدعها .

أما عن فلسفة العصور الحديثة فحسبنا منها رأى « نيتشه » وخلفائه من الوجوديين فى القيم : أما عن نيتشه فقد أحيى بعض وجوه المذهب السوفسطائى الذى جد فى هدمه أئمة الفكر اليونانى بعدهم ، فأنكر مع السوفسطائية وجود حقائق وقيم موضوعية مطلقة ، معايير ثابتة غير متغيرة ، ورفض ردها إلى العقل دون الحس ، وأرجعها إلى الإنسان الذى تتغير أحكامه بتغير ظروفه وأحواله ، وأكد الفردية والذاتية والانانية ، ووطد الدعوة إلى حرية الإنسان وجعله معيار التقييم ، ولنجمل موقفه فى كلمات :

عكف « داروين » ، + ١٨٨٢ Ch. Darwin على دراسة الإنسان حتى انتهى إلى أن الفرق بينه وبين الحيوان فرق درجة وليس فرق نوع . وأن قانون بقاء الأصلح عن طريق التنازع على البقاء يحكم حياة الإنسان ، كما يحكم حياة الحيوان ، لكنه أشفق من تطبيق الانتخاب الطبيعى على مجال الأخلاق عند الإنسان ، خشية أن يقضى على أنبل جزء فى طبيعته . فختفى من حياته التضحية والإيثار والتعاطف ونحوه مما تدعو إليه مثلنا الأخلاقية العليا ، وشاركه هذا رأى أنصار التطور فى إنجلترا ، ودعاة

الوضعية ، في فرنسا ، وأتباع الاشتراكية في ألمانيا ، وكان د داروين ، قد أتم عن غير قصد عمل السابقين عليه من رجال دائرة المعارف في إقامة الأخلاق الحديثة على غير أساس من الالهوت الديني ، فأبقوا على القيم الخلقية القديمة التي أصبحت تقوم على غير أساس ، وكان د نيتشه ، هو الشارح الجريء الذي تصدى لتطبيق قانون الانتخاب الطبيعي على الأخلاق في حياة الإنسان ، فأنهى به ذلك إلى إقامتها على أساس بيولوجي ، وتقويض فضائل الطبيعة والمسكنة وإنكار الذات ، ليضع مكانها القوة والكبرياء والأنانية ، لأنها أصلح للبقاء في معركة الانتخاب الطبيعي .

كان هذا الموقف فريداً في بابيه ، فإن الاختلاف بين الطبيعيين والمثاليين بشأن تحليل المبدأ الأخلاقي وتفسيره — على النحو الذي رأيناه من قبل — لم يمنع اتفاق الفريقين على احتضان القيم الخلقية المعروفة ، فتبنى الفريقان فضائل الصدق والعدل والعفة والإحسان وغير ذلك مما تقرر عن تراث السابقين ، ولكن د نيتشه ، قد عارض هذا الاتفاق وأفرغ وسعته في تقويض القيم التقليدية التي انعقد عليها إجماع سابقه ، وكان مما شجعه على ذلك رأيه في أن القيم نسبية متغيرة تتطور ، طبقاً لحاجات أهلها وظروفهم ، واستشهد على صواب ذلك باختلاف الأحكام الخلقية التي صدرت عن الشعوب منذ أقدم العصور ، وعاش منها ما كان صالحاً للبقاء ، فالقيم والمعايير الأخلاقية تختلف باختلاف زمانها ومكانها ، وأدى هذا إلى قوله بوجود صنفين من الأخلاق : أخلاق العبيد وهم الكثرة الغالبة ، وأخلاق السادة وهم الصفوة الممتازة . وتشمل الأولى في الصبر والحلم والتواضع والدعة وغيرها مما دعت إليه المسيحية وأكده القساوسة حفاظاً على سلطانهم على الجماهير ، وتبنى المحدثون من العلماء هذه القيم ومجدوا من شأن المساواة والحرية والديمقراطية والاشتراكية وغيرها من أوهام ... !

أما أخلاق السادة — عند نيتشه — فهي تتمثل في احتقار الضعيف والدعة والصبر والحلم والاستسلام... وحب الضراحة وكرهية الكذب والنفاق والخداع ، والاستخفاف بأنصاف الحلول ، والولع بالقسوة والبطش وقهر المنافسين وغير ذلك من صفات الأقوياء والذين يتصفون بالمغامرة وحب السيطرة وتوكيد الذات ، على عكس ما يتصف به العبيد من دعة وتواضع ومسألة وصبر وحلم وتعاطف وغير ذلك من قيم هزيلة بالية تتنافى مع قوانين الطبيعة، فالطبيعة تقضى بأن ينقرض الضعيف ويبقى الأصلح ، لكن قيم العبيد توجب مساعدة الضعيف ومعالجة المريض ومعاونة المحتاج ، وإذا كان من الطبيعي أن يرد الإنسان العدوان بمثله ، أوجبت قيم العبيد أن يصبر المظلوم على تحمل الظلم الذي يتعرض له ، لأن احتمال الظلم — عند العبيد — أفضل من إيقاعه بالآخرين... إلى آخر هذه القيم التي تلقيناها عن اليهود الذين عانوا ظم سادتهم من الرومان أجيالا ، وكانوا أضغاب من أن يتصدوا لمقاومته ،.. وهكذا أصبح العبيد الأذلاء مصدر القيم ، ومرجع السمكالات الانسانية .

وفي ضوء هذا كان المثل الأعلى عند (نيتشه) في « السوبر مان » أو الإنسان الأعلى ، وفيه تتحقق إرادة القوة ، وبها يعيش في خصام لا رفق فيه ولا هوادة ، ومغامرة عنيفة لا تعرف الهدوء ولا تبتجح إلى المسألة ، ووجود السرير مان إنما يتحقق بالانتخاب الطبيعي — من ناحية — والعمل على التخطيط لتربية أجيال على نحو يحقق وجود أفذاذ يوقفون حياتهم على الصراع والمقاتلة .

وهكذا أنكر « نيتشه » القيم التي فرضتها سلطة خارجية عن ذات الإنسان ، وورد القيم إلى الإنسان ، بعد أن أكد فرديته ومكن لذانيته ،

ووطد حريته ومسئوليته . . . وعلى نهجه سارت الفلسفات الوجودية - وإن خالفته في بعض مقومات مذهبه .

نقل الوجوديون موضوع البحث الفلسفي من مشكلة الوجود العام إلى وجود الإنسان الواقعي الشخص مرتبطاً بظروفه وأحواله ، واهتموا بالإنسان الفرد في حياته اليومية ، وفي علاقاته مع الآخرين ، وصبروا اهتمامهم على حرية الإنسان حتى وحدوا بينها وبين وجوده ، فالإنسان في حياته يجد نفسه حيال مواقف عليه أن يختار من بينها ، بمحض حريته واختياره ، ومن هنا كانت مسئوليته عن أفعاله ، لأن الاختيار يتم عادة في حال شك وحيرة ، ومن هنا كان الإنسان رب أفعاله وصانع مصيره ، والذي يعني هنا أن هذا الاختيار لا يكون في رأى الوجوديين مسبوقاً بغاية محدودة ، ولا بتدبير عقلي ، ولا بيواعث مقررّة ، إنها مواقف يعاينها الإنسان ويختار من بينها ما يشاء حراً من غير قيد - فيما يقول د جان بول سارتر ، + J. P. Sartre ١٩٨٠ .

وفد تأدى هذا إلى إسقاط جميع القيم التي تفرضها عليه سلطة خارج ذاته . فيوجبها عرف اجتماعي أو معتقد ديني أو سلطة سياسية أو غير ذلك ، إن الفرد عند الوجوديين لا يخضع لحتمية اجتماعية أو لموضوعية عملية ، إنه رب القيم وصانعها بمحض حريته التي لا ترتد إلى معطيات سابقة ، وفي ضوء هذا يقارن د سارتر ، بين حرية الاختيار الخلقى وحرية العمل الفني ، ويقول إن الفنان غير مطالب بالتزام قواعد اتفق عليها سابقوه ، وكذلك الفرد في اختياره لموقف دون آخر ، لا يكون ملزماً بطاعة قيم تعارف عليها الآخرون ، إنه رب أفعاله وصانع مصيره .

تعقيب :

أنكر بعض المحدثين نظرية التقدم - التي تسلك إلى جبهة المحدثين

من المؤرخين ، وبدأ فيها السوفسطائيون مغالطين يفاخرون بقدرتهم على الجدل والمناظرة أكثر مما يعنيه البحث عن الحقيقة ، وأصبح السوفسطائيون- في التصور الجديد - رواد تفكير جديد ، يضيقون بما تعارف عليه عصرهم من حقائق المعرفة وقيم الأخلاق ، فينزعون إلى هدمها وتقويضها بالشك فيها وبيان مواضع ضعفها ، وإن كانوا قد قنعوا بالهدم وتركوا مهمة البناء لعمالقة الفكر اليوناني الثلاثة - سقراط وأفلاطون وأرسطو - وكان السوفسطائيون في هذا التصور الجديد يعبرون في عصرهم عن حركة التنوير في حياة الفكر اليوناني ، ويمثلون للنزعة الانسانية التي ترد أحكام التقييم إلى الإنسان ، ومن هنا أخطأ الذين رأوا في فلسفتهم تعبيرا عن النزعة اللا أخلاقية في فلسفه العصر ، وقد أكدوا باتجاههم حرية الإنسان واستقلال شخصيته ، ورفضه للقيم التي تفرضها عليه سلطة خارج ذاته ، فأضحى في تصورهم معيار التقييم في كل مجالاته . .

وأما د نيتشه ، وسائر التطورين فإنهم معنيون بتاريخ القيم لمعرفة نشأتها وتتبع تطورها ، لكن فلسفة الأخلاق تهم بالغاية التي تقوم في نهاية التطور ، وتعنى بتحديد القيم العليا التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الأخلاقي ، فالتطوريون يضعون العربدة أمام الحصان فيما يقول المثل الانجليزي .

وقد انتهى التطور عند د نيتشه ، إلى الارتداد بالإنسان إلى شريعة الغابة ، ففضى على أنبل النزعات الإنسانية من تضحية وغيرية ومشاركة وجدانية ونحو ذلك من مبادئ أخلاقية ، وفات د نيتشه ، أن القيم التي حاجبها من دعة وحلم وتواضع وصبر . . . تتطلب من قوة النفس وضبط للتوازن الطبيعية أكثر مما تتطلبه القيم التي مجدها في السوبرمان .

أما الوجودية فنأخص مأخذهم أنهم اهتموا بحياة الإنسان الخاصة ومواقفه حيالها، ولم ترق فلسفتهم إلى فهم الوجود العام، لأنها حصرت نفسها في دراسة الوجود الخاص فمجزت بالتالي عن تجاوز الوجود الذاتي إلى ما هو أشمل وأوسع نطاقاً، فالإنسان فرد في مجتمع عليه أن يدخل في حسابه قيم المجتمع الذي ينتمى إليه دون أن يفقد به—هذا—حرية أو يذيب فرديته في زحام هذا المجتمع، إن رد التقييم إلى الإنسان مشروط بتجريد الإنسان من أنايته ما أمكن، بذلك لا تصدر القيم عن فوضى التحليل، والافتقار إلى إنسانية أهداف الحياة وغاياتها، إذاً الأصل في القيم العليا أنها تسمو بالإنسان فوق شريعة الغابة، وتدنيه بقدر ما تسمح الطاقة البشرية من صفات الذات الإلهية !

٢ — الله مصدر القيم ومبدعها :

في المذاهب الثلاثة السالفة الذكر، بدت القيم نسبية متغيرة، لأن مردها إلى ظروف اجتماعية أو أحوال إقتصادية، يعثر بها التغير ويدركها التطور، وحتى عند الذين ردوها إلى الإنسان — الفرد — بمن أشرفنا إليهم — اضطروا بحكم الظروف المتغيرة التي تكثف حياة الإنسان — أن يرفضوا القول بعمومية القيم وثباتها، أما القائلون بإرجاعها إلى الله وحده فقد كان عليهم أن يؤكدوا أنها عامة مطلقة تصدق في كل زمان ومكان، لأن الله حين يحدد مفهوم الخير أو الشر، لا يخاطب شعباً دون شعب، ولا عصرًا دون عصر، وإنما يوجه الخطاب إلى البشرية في كل زمان ومكان .

ردت القيم إلى الله مدرسة اللاهوتيين المتأخرين من أمثال دنز سكوت +
Duns Scotus ١٣٠٨ وجيرسون + L. B. Gerson ١٣٣١ ووليام أوكام
+ W. Occam ١٣٤٩ فقالوا إن الله هو وحده الذي يحدد مفهوم الخير

ويميز بينه وبين مفهوم الشر ، وفي كتابه المقدس إيضاح مبين لذلك ،
ولو أمر الله بفعل شر لسكان خيراً ، ولو نهى عن فعل خير لسكان شراً ،
وفي هذا كان مذهب الإطلاق اللاهوتي Divine absolutism .

ومن طريف المفارقات أن يكون د. ديكارت ، ١٦٥٠ + Descartes
أبو الفلسفة العقلية في مطلع العصر الحديث ، على رأى قريب من هذا ،
ذلك أنه حين عرض للبحث في حقائق الوحي الإلهي ، عدل - فيما يقول -
نقاده عن مذهبه العقل الذي كان منشئه إلى النزعة اللاعقلية التي تبيح
القول بالخوارق Irrationalism على نحو ما كان التفكير اللاهوتي في
القرون الوسطى ! إذ جاهر بأن حقائق الوحي الإلهي قد نزلت من السماء
بمدد خارق للعادة ، فليس من حق العقل البشري أن يخضعها لنقده أو كان
قد انتهى من شك المنهجى إلى إثبات إنيته - أى وجود ذاته - وتسلسل من
ذلك إلى إثبات وجود الله وصفاته ، وأخصها الصدق الإلهي ، ثم جعل
الله بصدقه ضامن العقل في سلامة تفكيره ، ومن ثم رد الخير والشر ،
والحق والباطل ... إلى إرادة الله ، وإيرادته تعالى أمكن أن تساوى زوايا
المثلث الثلاث قائمتين ، وكان يمكن بإيرادته تعالى أن تساوى أى عدد من
الزوايا القائمة ... !

وكان مقدراً لأهل السلف في الاسلام أن يستبقوا علماء اللاهوت
في المسيحية بوضعة قرون من الزمان ، إذ ردوا القيم إلى إرادة الله ، وقالوا
إن الخير ما حسنه الشرع وأثنى عليه ، والشر ما قبحه ونهى عنه ، ولو أمر
الشارع بالكذب لسكان الكذب خيراً ، ولو نهى عن الصدق ، لسكان
الصدق شراً ، وليس ثمة فعل يمكن وصفه بأنه خير في ذاته أو شر في ذاته ،
يشهد بهذا أن القتل يذم حين يقع بغير موجب ، ويمتدح حين يكون
قصاصاً ...

ولكن المعتزلة قد رفضوا هذا الرأي بنظريتهما في الحسن والقبح للعقلين ، فسبقوا أفلاطوني كبردج في نعتهم لهذا الرأي عند متأخري علماء اللاهوت في الغرب ، إذ قال المعتزلة إن في الأفعال خصائص ذاتية تكمن في طبيعتها وتوجب وصفها بأنها خير في ذاتها أو شر في ذاتها ، والله يأمر بالخير لأن الخير في ذاته حسن ، وينهى عن الشر لأنه في ذاته قبيح ، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن يميز بين الخير والشر قبل أن يرد بهما شرع ، وكان الإنسان مكلفاً - بعقله - باتباع تعاليم الدين ولو لم تبلغه الرسالة^(١) على غير ما ذهب أهل السنة ، ومعنى هذا أن الأمر أو النهي الإلهي نتيجة لطبيعة الفعل الإنساني ، وليس سبباً في خيريته أو شريته ، وواضح من هذا سبق مفكرى الاسلام لفكرى الغرب مبقاً لا يدع مجالاً للشك .

(١) انظر ابا الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣٢٠ - ٢١ - والجويني : الارشاد ص ٢٥٨ ، وابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٣ وما بعدها ، وقد عارض رأى أهل السنة - مع ملاحظة ان أهل السنة لم يكونوا على رأى واحد ، فمن ذلك ان الشهرستاني ت ٥٤٨ هـ في «نهية الاقدام» يرد اخلاقية الأفعال الانسانية الى المواصفات الاجتماعية - كما رأى بعده الفلاسفة . الوصفيون وعلماء الاجتماع في الغرب المسيحي - وبالتالي يختلف عنده الحكم الخلقى على الفعل الواحد .. باختلاف الزمان والمكان .. ! وما هكذا رأى الأوائل من أهل السنة ... وغير الشهرستاني آخرون .. ! .

وكذلك الحال مع المعتزلة ، فللقاضى عبد الجبار (٥١٥ هـ) يرفض رأى المعتزلة الأوائل ، ويرد اخلاقية الأفعال الى تحقيق منفعة للغير ، او تأدية الواجب مع تحقيق المنفعة ، او مع الثواب ، او مع رفض الضرر للنفس . او غيرهما يتعارض ذلك مع رأى المعتزلة الأوائل - كما قلنا فى كتبنا فلسفة الاخلاق ط١ ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

تعقيب :

للذهب المثالي الحدسي Intuitionism صورتان ، ترد إحداها معيار الأخلاقية إلى طبيعة العقل ، وكان في مقدمة أئمة د كائط ، + ١٨٠٤ وتجعل الثانية معيار الأخلاقية خارج العقل ، ويمثلها الذين أرجعوا القيم إلى الله ، وتتفق الصورتان في تحديد الخصائص العامة التي تميز القيم العليا ، وأظهرها أن القيم مبادئ إنسانية عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان ، ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، والصورة الثانية أدخل في دراسات اللاهوت ومباحث الكلام منها في مجال البحث الفلسفي ، ولما كنا معنيين بالقيم في فلسفة الأخلاق ، فقد أجملنا الحديث عن تلك الصورة دون أن نتوخي الأسباب في شرحها - خشية أن نخرجنا هذا عن موضوع البحث .

عند حديثنا عن الصورة الأولى للذهب المثالي الحدسي - وهي التي ترد القيم إلى طبائع الأفعال الإنسانية - سنلقى الضوء على أهم الخصائص التي تتميز بها المثالية .

هـ - رد القيم إلى الطاغية المستبد :

ينحدر هذا الرأي في جملة إلى جبهة الداعين إلى الدكتاتورية المطلقة بكل صورها ، فإذا كان أصحاب مذهب الاطلاق اللاهوتي قد ردوا القيم إلى الله ، فإن بعض دعاة النظام الدكتاتوري قد نقلوا سلطة الله إلى الدكتاتور الطاغية المستبد ، وكفوا له سلطانا يرفعه فوق البشر : ومن هنا جاء مذهب الاطلاق السياسي Political Absolutism .

وسنتخير من دعاة هذا المذهب نموذجاً يدخل في إطار دراستنا الفلسفية ، ونقصد به الفيلسوف الانجليزي د توماس هوبز ، + ١٦٧٩ Th. Hobbes ومذهبه يعيدنا إلى مذاهب الطبيعيين عن جعلوا القيم جزئية نسبية متغيرة - على النحر الذي رأيناه في المذاهب الثلاثة الأولى في هذا الفصل -

ردد هوبز ، الأخلاقية إلى التجربة ، وأرجع خيرية الأفعال وشريرتها إلى وجدان اللذة - أو المنفعة - وقال بذاتية الأحكام الخاقية ونسبية القيم التي ردها إلى الملك الطاغية المستبد ، ولشرح مذهبه في كلمات :

اعتنق النزعة المادية ، واعتقد أن الشهوة أو الرغبة عند الإنسان ترمي إلى تحقيق لذة ، أو تفادي ألم ، وأن الدوافع الإنسانية تستهدف حفظ الحياة ، أو حب الذات . ومن أجل هذا قصد سلوك الإنسان إلى تحقيق الأمن وحب البقاء ، وهذان يقترنان بالرغبة في الاستحواذ على القوة لكفالة هذين الغرضين .

وادعاء الإنسان العمل من أجل الآخرين مرده إلى إنانيته وحب لذاته ، فإن إقدام الإنسان على فعل الخير ، أو التضحية من أجل غيره ، مرجعه في واقع الأمر إلى ما يتوقعه من وراء ذلك من مغايم ، إن الغيرية ليست إلا إنانية مقنعة ، فالإنسان في مذهب هوبز ، أناني بطرته ، بافر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، هو ذئب يؤلف مع أقرانه من الذئاب المجتمع الذي ينتمون إليه ، يعتدى القوى منهم على الضعيف فيهم ويغتصب ملكه ، فإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة والدهاء حتى يحقق مأربه . وسيان بعد هذا أن يكون المجتمع بدائياً متخلفاً أو متديناً متحضراً ، فإن المدنية لم تفعل شيئاً أكثر من أنها اسدلت ستاراً رقيقاً يخفي وحشية الإنسان وجيرانيته ، إنها حجبت العدوان بستار من الأدب وأحلت القيمة أو القصاص - في ظل القانون - مكان استخدام العنف ، ومعالجة الأمور بالوحشية والفظاظة ، يشهد بهذا أن الإنسان في أعلى مستويات المدنية يتسلح حين يقوم برحلة ، ويحتاط حين يسلم للنوم عينيه فيغلق أبوابه ، مع عليه بوجود قوانين الحماية ، وحراس مزودين بالسلاح ليشاروا بمن يقدم على إيذائه ؛ فن الحكمة ألا يعامل الإنسان غيره إلا بما يجب أن

يعامله به غيره كغالة لأمته وطمانينته ، ولا يتحقق ذلك إلا مع فرض العدالة والبر بالعهود، وإكراه الناس على أن ينتظموا في مجتمع - على غير ما تقضى طبيعتهم - وإلزامهم بأن يتعاون بعضهم مع بعض ، تحقيقاً للصالح العام . ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا متى وجدت سلطة عليا تنزع حق السيطرة بحسد السلاح ، إذا لم يعطها لها الشعب بمحض إرادته ، لترعى مصالحه ، وتكفل رفاهيته ، وهذه السلطة - وكان يقصدها بمثلة في ملك طاغية مستبد ، يفرض على رعاياه في المجتمع أن يعيش بعضهم مع بعض في أمان ، وأن يتعاونوا على إشاعة الطمأنينة والأمن ، وأن يعملوا جادين من أجل المصلحة العامة ، ومن هنا وجب أن تكون سلطة الحاكم - الملك - مطلقة لا تخضع لجدل ولا نزاع ، مهمته أن يعمل على تحقيق الخير لشعبه ، ويكون مسئولاً أمام الله ، وليس أمام نواب الشعب في برلمان الأمة ، فإن الديمقراطية والحياة النيابية والحرية الفردية ونحوها أوهام تعوق التقدم وتقود إلى الفوضى ... !

وفي ضوء هذا ارتدت القيم إلى الدولة - ممثلة في ملكها الطاغية المستبد الذي يجمع في يده كل السلطات ، فهو الذي يقرر مفاهيم القيم ويتكفل بإلزام رعاياه بانباتها .

تعقيب :

لا يعنينا هنا رأى الذين يؤيدون الدكتاتورية في خنق الحريات ، وفرض قواعد الأخلاق ، فإن المناقشة هذا مجالاً آخر ، وتمشياً مع الرأى الذى تدن به نقول إننا مع اعتقادنا بأثر الحياة الاجتماعية والأحوال الاقتصادية والحضارية التى تكتف الأفراد فى سلوك الإنسان، نرى إن مرد الأخلاقية فى نهاية الأمر إلى ضمير الفرد، وليس إلى طاعة سلطة قاهرة باغية تقوم خارج ذاته، وذلك منعاً من عسيان قواعد الأخلاق متى سنحت فرصة

لعصيانها في خفية تنفذ صاحبها من عقاب السلطة المنحكمة - والأصل في مقتضيات الأخلاق وتعاليم الدين وقوانين الدولة - أن تتعطل مسئولية الإنسان عن أفعاله متى أتاها عن قهر أو كراهيه ، ومتى افتقر عند إتيانها إلى القدرة على التعقل والتبصر ، ومن هنا امتنع قهام الأخلاقيه بانعدام الحرية والفردية التي تقترن بالتعقل والتبصر - على قدر ما يتهيأ للذفس منها وسط الظروف المضاعطة عليها والمؤثرة فيها ، ومن أجل هذا كانت القيم التي يفرضها الطاغية المستبد ، ولا تنبع من باطن الإنسان ، شيئاً مختلفاً عن القيم الحقيقية في عرف فلاسفة الأخلاق .

والذين يردون القيم إلى سلطه خارج الذات -- كسلطه الملك الدكتاتور -- يلتمسون أسباب تأييدها خارج نطاق الأخلاق - حتى وإن طبعوها بطابع أخلاقي - فمن ذلك أن مرد فلسفة « هوبز » ، أنه كان مؤدباً لأمير اعتلى عرش إنجلترا باسم شارل الأول الذي ادعى حق الملك المقدس في خلافة الله على أرضه ، فخاربه جيش الشعب بقيادة « أوليفر كرومويل » ، حتى سحقه ، وفر ، هوبز ، مع الفارين من وجهه المملطه الجديدة إلى فرنسا ، ووضع كتابه « التين ، Leviathan إشارة إلى ما يجب أن يكون للملك من سلطان يتلوع كل ماعداه من سلطات ! ضمن كتابه فلسفته السياسية التي انتصر فيها للملكية المطلقة واستخف بالديمقراطية والحياة النيابية والحرريات الفردية ، وتحول من تأييد نظرية التفويض الإلهي للملك - وقد رفضها الشعب - إلى القول بأن الملكية المطلقة ضرورة اجتماعية لكل مجتمع يطمع في حياة الأمن والاستقرار ، ويتطلع إلى تحويل أفراد من ذئاب نافرة إلى أفراد يتعاون بعضهم مع بعض من أجل المصلحة العامة ! فكان بهذا فلسف أحوال بلاده في إطار من رعايته وتأييده ! إنه لم يقصد أن يضع مذهب أخلاقي بقدر ما كان

يضع نظرية سياسية تمكن من عودة الحكم المطلق الذى كان يعيش آمناً في رحابه ! وما هكذا يكون البحث العلمى فى القيم العليا !

وجدت بالذكر أن نشير إلى أن فلسفة مواطنه «جون لوك» ، + ١٧٠٤ قد أنكر الدكتاتورية وما ترتب عليها من رد القيم إلى الحاكم المستبد ، وانتصر للحرية الفردية وقيام الديمقراطية وكفالة النسيج الدينى ، ورد سلوك المجتمع إلى القانون الطبيعى الذى يكفل رعاية الحقوق ، وضمن قيام التعاون بين أفرادهم ، وإن كان مع هذا قد شارك «هوبز» فى إنكار الفطرة أساساً للأخلاقية وإقرار المصلحة الفردية باعتبارها على سلوك الإنسان ، ورفض القول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم ومعاييرها ، وكان هذا فى ضوء مذهب التجريبى الذى رد فيه الحقائق والقيم إلى التجربة .

والرأى عندنا أن موقف أصحاب المثالية المحدثه كان أدنى إلى الصواب من هذا كله ، ويكفى أن نشير الآن إلى أنهم طالبوا الفرد بأن يتدبج فى المجموع ويتعاون مع أقرانه على تحقيق المصاحبة العامة ، ومع هذا كفوا له استقلال شخصيته والحفاظ على حريته ، وصيانة كرامته ، فإذا أقدم على التضحية من أجل المجموع جاء هذا عن رضا وطواعية ، فكانت تضحية الحر الذى لا يساق إلى الخير على كره منه .

٦ - رد القيم إلى طبائع الأفعال الإنسانية :

هذا هو الرأى : عند أصحاب المثالية من الأخلاقيين ، رفضوا مذهب الإطلاق اللاهوتى والسياسى - بتعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على إرادة إلهية أو إنسانية ، فأنكروا رد السلطة الشرعية فى مجال الأخلاق إلى اللاهوت أو السياسة ، وعزفوا عن رأى الطبيعيين فى القول بذانية الأحكام ، ونسبية القيم وغيرها مما أشرنا إليه من قبل ، وإرجاع

الأخلاقية إلى وجدان اللذة ، أو مبدأ المنفعة ، وتعليقها على نتائج الأفعال وآثارها وجزائرها ، ورأوا أن وظيفة الفلسفة الخلقية وضع قيم أو مثل عليها يسير بمقتضاها السلوك الإنساني - بما هو إنساني - وتصبح الأخلاقية في هذا التصور غاية في ذاتها وليست وسيلة إلى تحقيق منفعة أو دفع مضرة - كما قال أصحاب مذهب المنفعة ، ودعاة التطور ومن إليهم ، أن غايتها موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم كانت ثابتة مطلقة وليست متغيرة نسبية ، وإلا استحال قيام مبدأ اسمي للأخلاقية ، وبهذا تصبح الإنسانية غاية قصوى للواجب بالذات .

وفي ضوء هذا قالوا إن القيم ليست صفات يخلعها العقل على الأفعال الإنسانية وفاقا للظروف التي تكتنف صاحبها ، ولا هي من إملاء العقل الجمعي ، وليست وليدة أحوال اقتصادية معينة وإنما هي صفات عينية كامنة في طبائع الأفعال (أو حقائق الأقوال والأشياء) ومن هنا كانت ثابتة غير متغيرة .

وقد قصدوا بطبيعة الأفعال الخصائص الجوهرية أو الخاصة الذاتية التي تكون ماهية الفعل أو تشكل حقيقته ، بمعنى أن مفهومه لا يستقيم في الذهن بدونها ، والعقل وحده هو الذي يكشف هذه الخصائص ، دون تقدير منه لما ينجم عنها من نتائج ، أو يغري بها من جزاءات ، ونقول على سبيل المثال إن التعفف لا يستقيم مفهومه في الذهن إلا إذا تصورنا أن صاحبه يقوى على ضبط نوازع نفسه وأهوائها حتى ترد عما يملكه غيرها ، وبهذا الوضع لا يملك العقل إلا أن يقول إن التعفف خير ، وأن خيريته تلازمه في كل الظروف والأحوال ، وبمثل هذا يصبح قول الصدق واجبا لأنه في ذاته خير ، وليس لأنه ضروري لقيام المجتمع أو كفالة الثقة بين أفراده ، وتصبح السرقة شراً لأن مفهومها يتضمن العدوان على

ما يملك الغير ، وليست شراً لأنها تلحق بأحد ضرراً أو تعوق نفعاً .
هذه وجهة نظر سارت من أولاطون قديماً حتى بدت عند كانط
وأتباعه حديثاً .

وفي مقدمة المثاليين الذين أكدوا وجهة النظر هذه كان ، أفلاطونيو
كمبردج ، وهؤلاء رفضوا مذهب الإطلاق اللاهوتي والسياسي ، وردوا
القيم إلى طبائع الأفعال الإنسانية ، وكانوا قد اعتنقوا المبادئ الأفلاطونية
كما بدت في الأفلاطونية المحدثه مشربة بالتفكير الديكارتي ، وكان في مقدمة
هؤلاء : رالف كدويرث ، R. Cudworth ١٦٨٨ + وهنري مور + ١٦٨٧
H. More وقد أودع كدويرث ، مذهبه في كتابه عن الأخلاق الأبدية
الثابتة A Traetise concerning eternal and immutable morality
وقد نشر بعد وفاته - وفيه فند مذهب الإطلاق السالف الذكر ، توطئة
لإقامة مذهبه المثالي ، فقال إن مذهب الإطلاق السياسي قد أحيا المذهب
السوفسطائي الذي أزال الفاصل القسائم بين الحق والباطل ، وخلط بين الخير
والشر - كفكرتين موضوعيتين مستقلتين عن الأفراد وظروفهم - مع
أن الفارق بينهما أزلي أبدي مطلق ، لأن مرجعه إلى طائع الأفعال الإنسانية
وما تنطوي عليه من خصائص ذاتية ثابتة لا تقبل التغير ، على عكس
ما ظن السوفسطائيون حين زعموا - في ضوء نظريتهم التي تقر بأن الفرد
مقياس الخير والشر ، فما يبدو خيراً في رأي قد يكون شراً في رأي غيري ،
وكلانا على حق مع أن الخصائص التي تشكل مفهوم الخير أو الشر قائمة في
طبائع الأفعال ، كامنة في حقائقها ومن ثم كانت ثابتة ملازمة لها ، فالتضحية
في سبيل المجموع فيها من خصائص البذل والعطاء ونكران الذات ما يحتم
وصفها بأنها خير في كل زمان ومكان ، والقتل في طبيعته من خصائص
العدوان الهيجاني ما يوجب وصفه بأنه شر على الدوام أبداً ، الفرق بين

الخير والشر حقيقة موضوعية يدركها العقل كما يدرك علاقات المكان والعدد ، ومعرفة الفروق التي تميز بين الخير والشر به من الله ، لأن مرجعها إلى العقل الإلهي الذي يشارك في نور الإنسان فيما يقوله كدويرث .

وعلى هذا النحو رفض مذهب الاطلاق اللاهوتي ، وبرغم أنه قد تأثر بالنزعة العقلية التي دعا إليها في فرنسا ديكارت ، رفض بعض جوانب المذهب الديكارتي ، وبدأ هذا في موقفه من رد القيم إلى إرادة الله ، لم يرقه من ديكارت ، أن يقول أن مساواة زوايا المثلث لقائمتين كان بإرادة الله وحدها . وقال كدويرث في الرد عليه أن الإرادة - إلهية وإنسانية - لا تستطيع أن تجعل الشكل الذي ليست له ثلاث زوايا مثلثا . بل صرح كدويرث ، بأن التسليم يرأى ديكارت ، يفضي إلى القول بإمكان أن يصبح المكعب بأمر إلهي كروي الشكل ، ورأى أن إرجاع كل شيء إلى حكم تعسفي - إلهيا كان أو إنسانيا - ينتهي بهدم العلم وإنهيار البرهان العقلي ، ويصبح الواجب الضروري ممكنا ، بل يستحيل مع هذا الفرض أن تضاف إلى الله صفات المعرفة والحكمة والخيرية طالما توقفت هذه الصفات على أمره ، ولم تكن مكونة لماهيته^(١) .

واستقراء تاريخ الفكر يشهد بأن المعتزلة في الإسلام قد سبقوا أفلاطوني كبردج إلى الاتجاه السالف الذكر ، بنحو تسعة آرون من الزمان ، وكان موقف المعتزلة ردا على مذهب الإطلاق الديني عند أهل السلب من المسلمين - وهم الذين سبقوا متأخري علماء اللاهوت من المسيحيين الذين تعرض موقفهم لنقد أفلاطوني كبردج .

ورفض المعتزلة رأى أهل السلب وعلماء الحديث في الإسلام في القول بأن خيرية الأفعال أو شريتها مرجعها إلى إرادة الله ، خيرية الأفعال مرهونة بأوامر الله ، وشريتها متوقفة على نواهيه ... إلى آخر ما ذكرناه من قبل ، فرفض المعتزلة هذا الرأي في ضوء نظريتهم في الحسن والقبح العقليين ، إذ قالوا أن في أفعال الإنسان خصائص ذاتية توجب أن تكون خيراً أو شراً ، والله يأمر بالخير لأن الخير حسن في ذاته ، وينهى عن الشر لأن الشر قبيح في ذاته ، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن يميز بين الخير والشر قبل أن يرد بهما شرع ، وكان الإنسان مكافئاً باتباع الدين ولو لم تبلغه الرسالة .. وهكذا أصبح الأمر والنهي الإلهيان ، نتيجة لكون الأفعال خيراً في ذاتها أو شراً في ذاتها ، وليس الأمر والنهي علتين لخيرية الأفعال وشريتها .

حسبنا في التعقيب على هذا الاتجاه ماورد عنه متأثراً في ثنايا تعقيباتنا السالفة ، ولا سيما ما كان منها تعليقا على المتزمتين من المثاليين .

٤ — من تاريخ البحث في القيم العليا :

ليس من المعقول أن نؤرخ للبحث في القيم في شطر من مقال ، فنحن مضطرون إلى الاكتفاء بملقطات خاطفة تلقى مزيداً من الضوء على نشأة البحث الفلسفي في القيم وتطوره عند أصحاب الاتجاهين سالف الذكر ، ونعني بهما اتجاه المثاليين العقليين واتجاه الطبيعيين الحسينيين ، وسنتخذ من فلسفة اليونان نقطة انطلاق ، وليس معنى هذا أننا نغفل عن نصيب حكماء الشرق القديم في هذا المجال ، لكننا مع تقديرنا البالغ لهذا التراث نقصر حديثنا على تراث خلفائهم من اليونان ، لأننا معنيون بالبحث بالفلسفة الخالص ، مستقلاً عن إلهام العقائد الأرضية ، أو حتى عن وحي الديانات السماوية .

ولكن الرى الشائع عند مؤرخى البحث فى القيم ، يرد نشأته إلى القرن الأخير فى عصرنا الحاضر ، وعندهم أن الاقتصاديين قد بدأوا باستخدام لفظ القيمة مرادفا لسعر السلعة ، ثم وسع معناه وأضفى عليه أهمية بحوث المحدثين من فلاسفة الألمان من أمثال «لوتزه» ، + Loize ١٨٨١ و « نيتشه » ، وعن طريق كتابات « نيقولا هارتمان » ، N. Hartman و « أرموند هوسيرل » ، + E. Husserl ١٩٣٨ ومن سار سيرهما من فلاسفة القرن العشرين ، شاعت نظرية القيمة فى أوربا وأمريكا اللاتينية ، وكان لها تأثيرها فى بريطانيا كما تشهد كتابات : « برنار بوزانكيت » ، + Bcsanquet ١٩٢٣ و « مكنزى » ، + J. S. Makenzie ١٩٣٥ المثايين و « سورلى » ، + W. R. Sorley ١٩٣٥ الطبيعى ومن إليهم ، وإن لوحظ أن البريطانيين من الفلاسفة يؤثرون أن يستخدموا كلمة الخير أو الصواب مكان لفظ القيمة ، وكان ممن أولع بالبحث فى القيمة بالولايات المتحدة قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها « إيربان » ، + ١٧٨٣ W M. Urban و « جون ديوى » ، + J. Dewey ١٩٥٢ و « رالف بيرى » ، + R. Perry ١٩٥٧ ومن إليهم من فلاسفة ، ويفضل ، البرت رتشى ، + ١٨٨٩ Ritchl و « فنسديلند » ، + W. Windelhand ١٩١٥ و « هوجو مونستربرج » ، + M. Munsterberg ١٩١٦ تطور مبحث القيم العليا كما كان فى الفلسفة الكانطية الجديدة ... وسرعان ما تسلمت كلمة « القيمة » و « التقييم » ، إلى الدراسات السيكولوجية ، وبحوث العلوم الاجتماعية ، ومنها شرت إلى الأحاديث الجارية .

ولكن تازيخ البحث فى القيم على هذا النحو الذى يردّها إلى الشطر الأخير من عصرنا الحديث ، يغفل دراسات فلسفية قيمة تناولت مفهوم القيمة دون التصريح بلفظها ، وقد أحسن « جانكلفتش » ، أستاذ فلسفة الأخلاق الحالى بالسوربون حين قال : إن محاورات

أفلاطون كانت أول دراسة للقيم العليا - على الرغم من أن فلسفته تدور حول فكرة الخير . فإلى أى حد يصدق قوله ! إن الحديث عن أفلاطون يجرنا إلى الحديث عن سقراط الذى تصدى لتنفيذ المذهب السوفسطائى ، فلنداول بيان ذلك من خلال تأريخنا للبذهيبن سالنى الذكر : مذهب المثاليين ومذهب الطبيعيين :

من تاريخ البحث فى القيم :

(١) عند المثاليين من العقليين :

يمكن أن يرد البحث الفلسفى فى القيم إلى سقراط - وإن دارت أحاديثه كلها حول فكرة الخير ، إذ أخذ السوفسطائيون - فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد - فى زعزعة الحقائق والقيم فى نفوس الناس ، بإثارة الشك فى طبيعتها . فردوا الحقائق والقيم إلى الانطباعات الذاتية حتى امتنع القول بوجود حقيقة موضوعية مستقلة عن الفرد وظروف حياته ، وأصبحت القيم بدورها نسبية متغيرة ، وبدأت على تناقض مع طبائع البشر التى بدت بمجموعة أهواء وميول وشهوات تتحكم فى سلوك الإنسان وتصدى سقراط لتصحيح موقفهم ، فرأى أن ما يبدو للحس من الشئ أعراضه المحسوسة ، ووراءها تقوم حقيقة أو ماهيته الثابتة التى تدرك بالعقل عن طريق الاستقراء ، فكان بذلك منشئ فلسفة الماهيات ، وأخذ فى تحليل المفاهيم الخلقية بالعقل توصلًا إلى حقائقها الثابتة التى لا تتوقى على زمان أو مكان ، ومنها وجد أن ، قوانين الأخلاق وإن تعارضت مع الجانب الحيوانى فى طبيعتنا ، فهى مسابقة لطبيعتنا الإنسانية العاقلة ، وما نسميه الآن بالقيم ، يرتد فى رأيه إلى الإرادة التى تعمل بهداية العقل ، وهى التى ترفع الإنسان فوق بهيمته .

وكان السوفسطائيون يردون الأحكام الخلقية إلى وجدان الفرد وظروفه ، فأضحت معايير الأخلاق شخصية نسبية ، وفي تصحيح رأيهم رد سقراط الأحكام على الأفعال إلى مبادئ إنسانية موضوعية ثابتة ، وفي محاوره العدالة في الكتاب الأول من جمهورية أفلاطون شاهد على ذلك ، وكان سقراط بهذا كله أول رواد البحث الفلسفي في القيم في فلسفة الأخلاق .

وجدير بالذكر أن نقول إن الموقف السقراطي قد اعتنقه بعد تعديله المحدثون من المثاليين وهم أصحاب المذاهب الموضوعية Objectivism كما تبنى الموقف السوفسطائي بعد تعديله المحدثون من الطبيعيين من أصحاب المذاهب الذاتية Subjectivism .

وقديما تبنى أفلاطون ، فاسفة أستاذه الأخلاقية وفاقه عمقا ، شاركه في رفض القول بنسبية الحقائق والقيم ، وفي تحديد الشروط التي تتطلبها إقامة معيار موضوعي ثابت للتمييز بين الخير والشر ، وأقامه على العقل دون الوجدان المتغير المتقلب . وكما احتلت فكرة الخير عند سقراط ، مكان الصدارة من فلسفته ، كانت عند أفلاطون ، محور فلسفته التي وجدت بين الفكر والوجود عن طريق مثال الخير ، وكان العقل قوام كليهما ، كما شاركه في رفض القول بقيام تعارض بين القانون الأخلاقي والطبيعة البشرية ، وفي ادعاء السوفسطائيين أن السعادة تقوم في الاسترسال مع الشهوات ، والانسحاق وراء اللذات ، فأبطل رد الخيرية إلى اللذة - التي قال بها السوفسطائيون والقورينيون بعدهم ، لأن التسليم باللذة يؤدي إلى استحالة التمييز بين الخير والشر ، وأكد أن غاية الأفعال الخلقية لا تقوم خارجها - أي في نتائجها وآثارها - لأن الأخلاقية تحمل جزاءها في باطنها ، وتتضمن مبرراتها في ذاتها ،

واعتنق السعادة غاية حياة الإنسان ، واختلف مفهومها عنده مع مفهومها عند أصحاب مذهب اللذة أو المنفعة الفردية Hedonism والمنفعة العامة Utilitarianism لأن كليهما يقيم الأخلاقية على الوجدان دون العقل .

ومن دلالات السمو الأخلاقي في فلسفته محاربته للشر حين يأتيه صاحبه انتقاما من عدو أو دفعا لظلم ، وإلحاحه في الدعوة إلى الخير ولو جر على صاحبه المتاعب ، ومطالبة الشرير بالسعى إلى التكفير عن معاصيه تحملا للقصاص العادل ، لأن علاج المعصية عنده هو العقاب ، وهو طب معنوي ينبغي أن يخف لطلبه كل من وقع في خطيئة ، وأن يبتهج ولا يضيق بما يصحبه من آلام ، وإلا كان شأنه شأن المريض الذي يؤثر دوام المرض المميت على العلاج الذي يرد إليه عافيته ... يقول في محاوره «جورجياس» ، ٣٧٥ ق . م Gorgias على لسان سقراط : أنا لأحب أن ارتكب الظلم ولا أن أتحمله ، فإن خیرت بينهما اخترت احتماله ... إن الظلم أقبح وأكثر خسرانا لصاحبه منه لضحيته ، هذه كلها قيم عليا تقال للإنسان بما هو إنسان ، ولا توجه إلى عصر دون عصر ، ولا إلى شعب دون شعب .

وسار «أرسطو» ، سيرة سقراط وأفلاطون فأنكر اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان ، ومعيارا لأحكامه الخلقية ، ورفض قول السوفسطائيين أن قواعد الأخلاق وضعية متغيرة ومتنافية مع طبائع البشر ، وجعل وظيفة علم الأخلاق النظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان ، وتحديد المبادئ التي ينبغي أن يجرى السلوك بمقتضاها ، فينظم حياة الإنسان بقانون عام مطلق مرده إلى العقل دون الوجدان ، ومنهجه الاستقرار الذي يصعد من الجزئيات إلى المبادئ العامة ، وجعل عفة الحياة قائمة في الخير الأسمى أو الأسمى ، وهو ما يقصد إليه كل إنسان في كل زمن ومكان ، وهو يتمثل في السعادة ، وآيته أن يكون غاية قصوى تطلب لذاتها . ولا

تكون وسيلة إلى غاية أبعد ، وأن يكفي وحده لاسعاد الانسان من غير حاجة إلى خير آخر ، ورأى أرسطو أن لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكال الموجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته ، ووظيفة الانسان الذي يتميز من سائر الموجودات هي التأمل العقلي ، فهو يشارك النبات في النمو ، والحيوان في الحس ، ويتفرد دونهما بالتأمل العقلي ، ومن هنا كانت مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الانساني ، وبها تتحقق السعادة ، وإلى جانبها سعادة ثانوية تتمثل في مباشرة الفخائل الخلقية ، وهذه هي سعادة الحياة العملية ، وهي التي تتطلب وجود الخيرات الخارجية من صحة وثروة وصدقة وحظ وتقوم في إخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل ، ولهذين الصنفين من السعادة قيمة مطلقة تتخطى الزمان والمكان .

وفي ضوء هذا رفض أرسطو الانسياق مع طلاب هذه اللذة من الحسينين احتراماً لانسانيته ، ونفر من الزهدة وغيرهم ممن يعملون على استئصال الجانب الحاس في طبائعهم ، تقديرأ منه لسلامة النفس البشرية واتزانها ، فسبق بهذا المحدثين من أصحاب علم النفس التكامل .

وبين أرسطو والمسيحية في تصور القيم هوة سحيقة القرار ، انفقت المسيحية مع الرواقية في جبل الفضيلة ميسورة للرقيق والسادة على السواء . وسبق الرواقية إلى هذا المعنى ، لكن أرسطو قد امتدح الكبرياء والاعتزاز بالنفس إلى حد الاقدام على مواجهة الخطر الجسيم ، وتقديم العون إلى الآخرين دون أن يلتمس من أخذ عوناً ، والتعالى على أهل المكانة المرموقة ، والتواضع مع أهل الطبقة المتوسطة ، وتوخي الصراحة في إعلان كراهيته أو محبته للناس ، لأن إخفاء المشاعر الحقيقية من شيم الجبناء ، وإن كان قد رفع - مع أفلاطون - الفضائل العقلية على الفضائل الخلقية ، فإن المسيحية قد استبعدت الأولى من قائمة الفضائل ، ولم ترفى

الهبات العقلية غرنا على دخول الجنة ! وكانت المسيحية في هذا على حق لأن الأحكام الخلقية تنصب على الأفعال الإرادية ، ولا تتجاوزها إلى قدرات العقل وامتيازاته^(١) .

ومن أفلاطون وأرسطو سار المذهب العقلي إلى الرواقية إبان العصر الهلنستي الذي انعدم فيه الأمن ، ونشأ فيه ميل إلى الانسحاب من دنيا الشئون العامة والابتعاد عن الفوضى ... وظهر قلة من الفلاسفة الذين يشبهون القديسين رجماً لروح العصر ، انصرفوا عن التفكير في الوجود إلى البحث في ملوك الإنسان ، وتطلعوا إلى السعادة الفردية والطمانينة السلبية ، واختفت الروح العلوية ، وتلاشت الرغبة في طلب الحقيقة لذاتها وانحصر التفكير في الأخلاق .

وكانت فلسفة الرواقية رجماً لروح العصر ، جعلوا شعارهم : عش على وفاق الطبيعة (أى العقل) فالإنسان يتميز من سائر الموجودات بالعقل ، وهو مطالب بأن يتشبه بالطبيعة التي تخضع لقانون مطلق لا استثناء فيه ... وهو الوحيد الذي يطيع القوانين عن وعى وإدراك ، ابتغاء تحقيق السعادة ، وبهذا ارتدت الأخلاقية إلى حكم العقل ، واستبعد الهوى باعتناء على الأفعال الإنسانية .

وإذا كان الرواقية قد ساءروا سابقهم من العقليين في رد الأخلاقية إلى العقل ، إلا إنهم فسروا العقل تفسيراً ضيقاً أدى بهم إلى احتقار الميول والأهواء ، والمطالبة بالعمل على استئصالها ما أمكن ذلك ، ويكون ذلك بالشعور باللامبالاة . وانعدام إحساس الإنسان بما يحيط به ، فأصبحت الحياة حرباً يشنها العقل على نوازع الجسم لإماته شهواته وإبادة أهوائه ،

Cf. Bertrand Russell, History of Western Philosophy, 1948; (١)

وانتهى هذا إلى مذهب في الزهد البوغل الذي ينقصه التوازن ، تحتيةً لنوع من السعادة السلبية التي بدت في تصورهم غاية الحياة القصوى ، فخرج من نطاقها الثراء والصحة واللذة ونحوها من خيرات ، فالسعادة بخير مما تحققت للإنسان حرية الباطنية التي تمكنه من التخلص من شهوات جسمه ونوازعه ... وكان الرواقية بهذا وبغيره حماة الأخلاق في عصر انحلال ، ولكنهم جعلوا التمسك بالقيم مطلباً عسير. المثال ، فالحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب . وفككوا الطبيعة البشرية بإثارة الحرب بين العقل والجسم ... إلى آخر ما قلناه من قبل عن تزمّت المثاليين ، ومع هذا كان الرواقية أقل صرامة من أسلافهم من الكليية .

وكان الرواقية - كما كان الأبيقورية من معاصريهم : والكليية من أسلافهم - يرفضون المشاركة في الحياة العامة ، وينصحون بالهرب من متاعب الزواج وإنجاب الأطفال ... وزادوا فاعتزلوا الناس ، ابتغاء تحقيق الغاية من حياتهم ، وهي الأمن الباطني وطمأنينة النفس ، ومن أجل هذا تبنى الرواقية شعار الأبيقورية : عاش سعيداً من أحسن التخفي . كان هذا ملائماً لروح عصرهم ، ولكنه يتنافى مع عصرنا النزاع إلى الكفاح والعمل المنتج ، فالواطن الصالح في عصرنا هو الذي يستغل قدراته ومواهبه وكفاياته في العمل الجاد تحقيقاً للمصاحبة العامة .

حسبنا هذا لقطات خاطفة عن المذهب العقلي المثالي في فلسفة اليونان وفي ضوءه نرى أن الأخلاق قد احتلت مكان الصدارة في فلسفات اليونان في العصرين الهينى والهلينسى على السواء ، وفيها ارتدت القيم العليا - وإن لم يصرحوا بلفظها - إلى العقل دون الوجدان وبدت موضوعية مستقلة عن الفرد وأحاسيسه المتغيرة ، وأصبح معيار التقييم ثابتاً لا يتغير ... وتبلورت خصائص المثالية العقلية عند المحدثين من المثاليين ، وحسبنا أن نقف قليلاً عند إمامهم ، كانط ، :

دارت مثالية القدماء حول فكرة الخير اقترن بالسعادة ، أما مثالية
المحدثين فكان مدارها مبدأ الواجب ، وهو يقتضى العمل وفقاً للقانون
الأخلاقي الذى ينبغى أن يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو كذلك ،
هذا القانون أمر مطلق غير مشروط بغاية ، وهو يطاع لذاته ولو نجم عن
طاعته ضرر أو ألم ، قيمته باطنية ذاتية ، يستنبط من طبيعة العقل ، ولا
تستغنى فيه التجربة ، ولا يحىء باستقراء الحالات الجزئية ، فيمتنع ربط
الأخلاقية بنتائج الأفعال وجزائياتها ، وليست الإرادة الخيرة عند كانط
إلا العمل بمقتضى الواجب ، ويكون إتيان الواجب بوازع من احترام
عقل لمبدأ الواجب ، فسلوك الإنسان يصدر بموجب قانون عام صالح لكل
إنسان ، وبشرط أن يكون فى وسع الإنسان أن يجعل قاعدة سلوكه قانوناً
للناس جميعاً فى كل زمان ومكان .

والأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية وإلا كان أمراً مشروطاً ، بل
يتعلق بغاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، وهو يقدم على
أفعاله بحيث يعامل الإنسانية دائماً ممثلة فى شخصه أو فى أى شخص آخر
غاية لا وسيلة إلى تحقيق غاية ، وبحيث يجعل إرادته بمثابة مشرع يسر
للناس قانوناً عاماً ، وبهذا أقر حرية الإنسان وكفل كرامته .

وفى حديثنا عن المتزمتين من المثاليين ، وتعقيبنا على مذهبهم ما بغنى
عن الإطالة فى شرح دكانط ، أو مناقشة مذهبه .

ثم انتقلت مثالية دكانط وهيجل ، إلى إنجلترا ، فأضافت إليها ذخيرة
جديدة من أفكار لم تكن مألوفة للفكر الانجليزى التجريبي ، بدأت على يد
أدباء وشعراء خارج الأوساط الفلسفية ، واستقرت فى النصف الثانى من
القرن التاسع عشر فى جامعة أكسفورد عند توماس هل جرين + ١٨٨٢
T. H. Green وادورد كيرد + ١٩٠٩ E. Caird ونضجت على يد

يوزانكيت + ١٩٢٣ وبرادلي + ١٩٢٤ Bradley وأزرتها مثالية يونانية على يد بنيامين جويت ١٨٩٣ B. Jowett وبهذا تحرر الفكر الانجليزي التجريبي من ضيق افقه ، وكانت ، المثالية المحدثه ، التي غزت بخريجي اكسفورد أكبر جامعات إنجلترا واسكتلندة حتى أواخر العقد الثالث من القرن العشرين ، حين عادت النزعة التجريبية إلى السيطرة على الفكر الانجليزي وهكذا تحولت امثالية الألمانية (المتزمنة) إلى المثالية الانجليزية (المعتدلة).

وهكذا بدت القيم العليا في مثالية القدماء والمحدثين ، معتدلين كانوا أو متشددين ، تمثلت في مبادئ عامة تستخدم أساساً للقواعد العملية التي يتطلبها السلوك الشخصي ، وهي تتجاوز وصف واقع السلوك وتقدير حالته إلى ما ينبغي أن يكون عليه ، وفقاً لتلك القيم التي يتميز الانسان بالولاء لها دون غيره من الموجودات .

(ب) عند الطبيعيين من الحسيين :

في وسع المؤرخ أن يرد نشأة البحث الفلسفي عند الطبيعيين في القيم العليا إلى السوفسطائيين ، وقد ردوا القيم إلى الاحساس دون العقل ، فبدت نفسية متغيرة على النحو الذي عرفناه من قبل وتجلت هذه النزعة حديثاً عند أصحاب مذهب اللذة أو المنفعة Hedonism بمن رأوا أن المنفعة (أو اللذة أو السعادة) هي وحدها الخير الأقصى أو المرغوب فيه لذاته ، وأن الضرر أو الألم هو وحده الشر الأقصى ، والأفعال الانسانية لا تكون خيراً إلا حتى حققت ، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً ... فتوقفت أخلاقية الأفعال على ما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وأصبحت المنفعة مقياس الخيرية ومقياس التقييم ، ومن أصحاب هذا الانجاء من قصد المنفعة الفردية Egoistic Hedonism كالقورينائية والايقورية ، تديما ، وتوماس هوبز ،

ومن سار سيرته حديثاً — ومنهم من جعلها منفعة عامة ، تقتضى العمل لتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وإن كانت منفعة المجموع تقوم أصلاً على أساس من منفعة الفرد ، أولئك هم أصحاب مذهب المنفعة العامة Utilitarianism مع استثناء جون ستورث مل + ١٨٧٣ J. S. Mill الذى صرح بأن البطل أو الشهيد يمكن أن يحقق مصلحة عامة دون أن ينتظر من وراء ذلك جزاء أو شكوراً .

واختلفت السعادة عند هؤلاء عنها عند أفلاطون وأرسطو Eudaeonism لأن هذه تقوم على العقل ولا تستند إلى الوجدان .

وهكذا كانت القيم فى مذاهب اللذة أو المنفعة تطلب وسيلة إلى تحقيق مصلحة شخصية ، وقد تنوع حتى تشمل أكبر عدد من الناس ، والآنانية قوام هذه القيم فى كل الحالات ... ! مع أن الحياة الخلقية تقوم على مجاهدة النفس ، والعمل على ضبط الأهواء والميول الشاردة ، ولا يكون هذا مع التمتع باللذات وتحقيق المصالح . وهذه المذاهب — جميع المذاهب الغائية Teleological التى تجعل أخلاقية الأفعال مرهونة بنتائجها وآثارها — تستبعد الإلزام الخلقى من حياة الإنسان ، والإنسان كثيراً ما يأتى أفعالا يعرف أنها تثير آلامه ، ولكنه يقبل عليها تحت ضغط مبدأ أو فكرة أو عقيدة يدين بها .. هذا إلى جانب ما قلناه فى تعقيدنا على اللذة فى مذهب الطبيعيين .

وقد اعتنق بعض النفعيين نظرية التطور — وحاولوا تطبيقها على الأخلاق — كما فعل « نيتشه » الذى تحدثنا عنه من قبل ، وحسبنا الآن أن نتخير من هؤلاء هربرت سبنسر ١٩٠٣ + H. Spencer لئلا نرى مكان القيم ومدلولها فى فلسفته :

أخضع « سبنسر » مبادئ الأخلاق لقانون الانتخاب الطبيعى عن طريق التنازع على البقاء ، بمعنى أن يبقى منها ما يعتمد للتجربة ، ويصلح .

للبقاء، ويتوارى مالا يقوى على مناقشة غيره من مبادئ أو قيم، وكال
الحياة مرهون بمدى تكيف الانسان مع بيئته، وغاية الحياة تقوم في تحقيق
اللاذة أو تجنب الألم، والاضل أن الانسان اناني بفطرته، ولكنه فطن
إلى أن تعاونه مع الآخرين يؤكده مصالحه ويزيد من منافعه، فاختلطت
في سلوكه الأثرة بالايثار، وبمرور الزمن استصوب العمل لمصلحة الغير،
ولو خلا من نفع، وتكيف الانسان مع بيئته في تقدم مستمر سيلتهى
يوماً بأن تحمل الغيرية مكان الانانية، لأن الحياة الخلقية تتحرك نحو مثل
أعلى يتحقق فيه الانسجام الكامل بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع ..

وقد قلنا عند التعقيب على د نيتشه، إن علم الأخلاق لا يعنى بالبحث
في أصل المفاهيم الخلقية، ونشأة القيم العليا، ولا يهتم بتتبع تطورها
خلال الزمن، ولكنه يرضى لتحديد القيم العليا التي تقوم في النهاية لافى
البدائية، وتكون منارة في صراع الانسان مع الجانب الحاس في طبيعته،
إن فلسفة الأخلاق لا يعنىها وصف السلوك وتقرير حالته، بل يعنىها وضع
قيم عليا غاية لسلوك الانسان .

وقد سرى مبدأ المنفعة إلى أصحاب الفلسفة العملية — البرجماتية
Pragmatism الأمريكية وهم الذين انصرفوا عن النظر العقلى المجرد إلى
طلب المنفعة المجدية والعمل المثمر، فالفكرة عندهم خطة للعمل أو أداة
لحل إشكال، أو مشروع للتخلص من مأزق، فإن تحولات الفكرة إلى
سلوك عملي في الحياة الدنيا كانت صواباً، وإلا كانت خطأ — وإن كره
أصحاب الفلسفة الصورية — وب تطبيق منهج البحث العلمى على الفلسفة،
ينشأ التسليم بصواب فكرة سلوك عملي في دنيا الواقع، وب تطبيق هذا على
المعتقدات وقيم الأخلاق قالوا إنها تكون صادقة متى حققت نفعاً في حياة
الإنسان، ومحك الصواب والخطأ، أو الخير والشر، هو القيمة المنصرف

Cash-value إذ ليس ثمة حق في ذاته ، ولا خبر في ذاته ، وإنما الحق —
أو الخير — كورقة النقد الزائفة ، تظل صالحة للاستعمال حتى يتسكثرب
زيغها — فيما قال وليم جيمس + ١٩١٠ W. James .

وأراد «جون ديوى» ، + ١٩٥٢ أن يطبق منهج البحث التجريبي العلمي
على شتى مجالات الفكر ، ولا سيما مجال القيم ، أملا في أن يؤدي هذا إلى
تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة ، وتتشى مع مقتضياتها .

ومن وجوه النقد التي وجهت إلى هذا المذهب أنه وضع ليكون منهجا
لحل مشكلات الديمقراطية الأمريكية الصناعية ، لأن أصحابه قد تأثروا بما
في أمريكا من مصانع ضخمة وأرباح طائلة ، فبدأ الخير والحق كسلعة تطرح
في الأسواق ، ويحكمها قانون العرض والطلب ، إن من الحكمة ألا يرتبط
الخير بالخلاف بين الأفراد ، أو النزاع بين الجماعات ، لأن اختلاف
الناس على شكل الأرض — كروية أو مسطحة — ليس دليلا على أن
الأرض ليس لها شكل .

وقد سبق لنا أن تحدثنا عن أتباع الفلسفة الوضعية ودعاة الماركسية
— عند الكلام على مصدر القيم — فحسبنا ما أسلفنا عنهم وما ذكرناه منذ
حين عن فلسفة النفعيين والتطوريين والبرجماتيين ، كنماذج في لقطات
سريعة على تاريخ البحث في القيم عند الطبيعيين ، ونكون بهذا قد أرخنا
في هذه اللقطات نشأة البحث في القيم وتطوره عند المثاليين العقلين
والطبيعيين الحسيين ، تعبيراً عن مكان القيم من فلسفة الأخلاق .

ه — ملاحظات أخيرة :

في دراستنا الموجزة السالفة الذكر حاولنا أن نلقى بعض الضوء
على مفهوم القيم ، أينما حاذلنا أبعاده ، وكشفاً للجهول من زواياه ،
وذلك بالقدر الذي تحتمله هذه الدراسة القصيرة ، ونريد الآن أن نختم

هذا البحث يبضع ملاحظات خاطفة عساها أن تزيد القارىء علماً. بالمثل العليا في حقل الفكر الفلسفى ومجال الحياة العملية :

إن من يتتبع تصور الفلاسفة لمفهوم القيم العليا ، يروعه الخلاف القائم بين بعضهم والبعض الآخر في هذا العدد ، ونظرة إلى الخلاف بين المثاليين والطبيعيين من فلاسفة الأخلاق في تحديد مدلول القيم ومصدرها ومناهج بحثها تشهد بصواب ما نقول ، ولم يكن الخلاف بين الطائفتين السالفتين إحداهما مع الأخرى فحسب ، وإنما نشب الخلاف حتى بين فلاسفة كل منهما على حدة ! .

إن الخلاف بين المثاليين والطبيعيين في تصور مفهوم القيم ، مرده إلى الخلاف بين الفريقين في منهج البحث الذى يعطونه كلا الفريقين في دراستها ، فالطبيعيون يتوخون في دراستها منهجاً تجريبياً قوامه الملاحظة الحسية ، فيتأدى بهم هذا إلى قصر الدراسة على وقائع جزئية نسبية متغيرة تتطور بتطور الظروف التى أدت إليها ، بينما يستخدم المثاليون في دراستها منهجاً عقلياً يمكنهم من وضع قيم إنسانية عليا يلتقى على طريقها الناس في كل زمان ومكان

وقد يبدو غريباً حقاً وجود خلاف بين فيلسوفين مثاليين ، أو بين فيلسوفين طبيعيين ! أو وجود اتفاق بين فيلسوف مثالى وآخر طبيعى ! ومن الدلالات على هذا ما نراه من خلاف في تصور المثل الأعلى للإنسان عند أرسطو من ناحية والرواقية من ناحية أخرى - وكلاهما من المثاليين العقلين - أو ما نراه من اتفاق في تصور المثل الأعلى للإنسان ، بين أرسطو المثالى ونيشيه الطبيعى ! .

وقيل أن نفسر دلالات هذا الخلاف وأسبابه نبادر فنقول إن الخلاف إنما يكون في تحليل القيم وتفسيرها ، وفي منهج بحثها ودراسة مضمونها

ثم يلتقى الجميع بعد هذا الخلاف فوق أرض واحدة ، وتحت راية واحدة .
تقديرًا للآثيم ، واستفراغًا للوسع في بحثها والوقوف على حقيقتها - حتى
أمثال د نيتشه ، الذين ظن البعض أنهم من دعاة النزعة اللاأخلاقية -
كانوا يهدمون فيما بدت في نظرهم هزيمة بالية ، لتقوم مكانها قيم أصح
وأسلم .

أما عن دلالات الخلاف والاتفاق سالني الذكر فنقف قليلاً لبيان :
إن بين د أحسن الناس ، عند د أرسطو ، و د الإنسان الأعلى ، عند
د نيتشه د وشائج رحم وقربى ، أو كلاهما كان - في كثير من زواياه - على
تقيض د الحكيم الرواقى د الذى كان إرهاباً بالقديس المسيحى !

فالمثل الأعلى للإنسان عند أرسطو يتصف فيما قلنا من قبل بالكبرياء
والاعتزاز بالنفس حتى ليرفض الهرب من مواجهة الخطر الجسيم ، بل
يقوم عند الضرورة على التضحية بنفسه اعتقاداً منه بأن الحياة في بعض
الظروف تهون ، وهو لفرط كبريائه يقدم للناس الخدمات ويستحى أن
يتلقاها منهم ، يمد العون إلى غيره ولا يلتمس عند غيره عوناً ، يتعالى على
أهل المكانة المرموقة ... ولا يبلغ هذه المكانة عند أرسطو إلا الملوك وأبناء
الطبقة الأرستقراطية !

أما الرواقية فقد تجسم المثل الأعلى للإنسان عندهم في صورة د الحكيم ،
وقد شابه الحكيم الرواقى القديس المسيحى حتى كانت الفلسفة الرواقية
عند مفكرى المسيحية منذ القرن الثانى مدخلاً للمسيحية ، وبدأ الخلاف
واضحاً بين تصور المثل الأعلى للإنسان عند أرسطو من ناحية ، وعند
الرواقية والمسيحية من ناحية أخرى ، فإذا كان أرسطو قد امتدح الكبرياء
Pride فقد جعلت الرواقية والمسيحية المسكنة Humility موضع ثناء ،
وإذا كان أرسطو قد أباح استرقاق غير اليونان ، ورفض المساواة بين

الناس ، فقد أكدت الرواقية والمسيحية المساواة بين الرقيق والسادة ، وجعلت الفصيلة ميسورة للعبد كما هي ميسورة للسيد ، لأنهم جميعاً أبناء الله ، بل كانت الرواقية أسبق من المسيحية في التنديد بالاسترقاق وتحريم عقوبة الإعدام^(١) وإذا كان أرسطو قد رفع — مع أفلاطون — الفضائل العقلية — من علم وفن وحكمة — فوق الفضائل الخلقية ، فإن الرواقيين قد استخفوا بالنظر العقلي المجرد ، واستبعدت المسيحية الفضائل العقلية من قائمة الفضائل ، لأن المميزات العقابية لاتعين على دخول الجنة ... وقد بالغ أرسطو في تصوير مميزات أحسن الناس حتى بدا مختالاً متكبراً مغروراً ، أما الحكيم الرواقي أو القديس المسيحي فإنه أبعد ما يكون عن الاختيال والتكبر والغرور ، وقد خص أرسطو الأقلية — وهم عنده الفلاسفة وأصحاب النفوس الكبيرة — بأحسن الأشياء ، وجعل الأكثرية مجرد وسائل لإنتاج قلة من الحكام ، يخالف بهذا كائناً ، الذي كان حريصاً على أن يعد كل فرد غاية في ذاته ، وابتعد بهذا كله عن الحكيم الرواقي ، والقديس المسيحي .

وأما د نيتشه^(٢) فقد رأى أن أخص ما يميز « السوبرمان » ، إرادة القوة ، إرادة القتال وحب السيطرة ، إن السكثرة الغالية من الناس تمجد أخلاق العبيد من حب الأمن والصبر والدعة والحلم والسلام والطاعة وغيرها مما دعت إليه المسيحية ، وتبناه القساوسة حفاظاً على نفوذهم عند الجماهير ، وهي قيم مزيلة تسليح بها اليهود الذين عانوا الظلم الفادح أجيالاً

(١) كُتبتاهما جعلت الفلية القصوى من حياة الإنسان هي السعادة ، لكن السعادة في المسيحية لاتكون الا في الدار الآخرة بينما هي في الرواقية في الحياة الدنيا — وقد كل الرواقيون ماديون لايؤمنون بما وراء المادة .

(٢) قارن : Bertrand Russell, op. cit., p. 197-200 & 205-206.

وكانوا أضعف من أن يتصدوا لمقاومة سادتهم من الرومان ، أما السادة فيتميزون بالرجولة والمغامرة والشجاعة والقوة والجرأة والعنف والاقدام والقسوة والبطش وقهر المنافسين في غير رحمة ... وغير هذا مما يتبلور في الإنسان الأعلى^(١) ، وإذا كانت تعاليم المسيحية قد بشرت بالمساواة بين الناس ، فنشأت عنها الديمقراطية والاشتراكية وغيرها من أوهام ، فإن د نيتشه ، ليسخر من هذه الضلالات جميعها .

وهكذا يشارك أرسطو في الاستخفاف بالضعف والعجز والاستهانة بالكثرة الغالبة، وإكبار القلة من أصحاب السيطرة والنفوذ ، وتمجيد القوة والكبرياء ، والسخرية من المساواة بين الناس ... وإن كان د نيتشه ، قد سار في الطريق حتى نهايته ، فكان الإنسان الأعلى عنده طاغية جباراً تحكم حياته شريعة الغابة .

وإذا كنا قد قلنا إن الخلاف بين الطبيعيين والمثاليين مرده إلى منهج

(١) جون مكمارى J. Macmurray استاذ الفلسفة بجامعة ادنبرة عقد موازنة بين «نيتشه» وكارل ماركس ، فقال في آخر سلسلة احاديث في الاذاعة عن بعض «بناء الروح الجديد» ان على العالم الحديث ان يختار بين نيتشه او كارل ماركس ، فأولهما اصغر فلسفة عن مبدأ ارسطو طالبي فيه بتوفير الحياة الكريمة للصفوة (السوبرمات) دون جمهرة الناس ، واما ثانيهما فطالب بتوفير الحياة الكريمة للشعب ، لجميع الناس ، ولكن H. G. Wood وقد اختتم كتابه Truth & Error of Communism بقوله ان كليهما قد رفض المسيحية وانكرت تعاليمها عن وعى وعمد ، وبالتالي لا يصلح احدهما للقيادة ، ينبغي ان تكون القيادة للمسيحية .. ولو كان المؤلف مسلماً لقال : الاسلام ، ولو كان ممن يؤمنون بالعلم لجعل القيادة للتكنولوجيا ، ولو كان من أمثال افلاطون لجعل القيادة للفلسفة — هي وجهات نظر مختلفة على اى حال .

البحث الذى اصطنعه كل منهما ... فهاذا تفسر الخلاف - فى تصور المثل الأعلى - بين فيلسوفين من طائفة واحدة - مثالية كانت أو طبيعية - ؟ وكيف تفسر الاتفاق بين فيلسوفين من طائفتين مختلفتان فى منهج البحث ؟ .

إن مرد الخلاف أو الاتفاق إلى مدى تأثر الفيلسوف بأوضاع مجتمعه الاجتماعية والخصارية ، أو مبلغ استجابته لظروف شخصية اكتنفت حياته ، فأما الخلاف بين أرسطو والرواقية فذلك أن أرسطو قد استجاب لعرف مجتمعه فى إباحة الرق ورفض المساواة بين الناس ، وفى تصوره لمعنى العدالة تأثر - مع مجتمعه اليونانى - بأصل دينى كان يقضى بمنح الممتازين مزايا يحرم منها غيرهم من الناس ، ولعله حين جعل الأكثرية وسائل لإنتاج قلة من الحكام ، وتصور أحسن الناس فى صورة جبار متكبر ، كانت صورة تليذه الاسكندر الأكبر لاتفارق خياله ! .

أما الرواقيون فقد عاشوا فى عصر افتقد فيه اليونان استقلالهم (فى موقعة خيرونيا ٣٣٨ ق . م) وكثرت فيه غارات الجيوش ، والتمرد على الأمراء ، والثورة على الأغنياء ، وافتقدت اليونان الأمن والسلام ، فالتمس فلاسفة العصر الخلاص فى الانسحاب من دنيا الشؤون العامة ، والابتعاد عن الفوضى التى ترتبت على عدم وجود حاكم قوى يكفل استتباب الأمن ، وفشت بلبلة الفكر وشاع انحلال الأخلاق ، فكان الحكيم الرواقى مبشراً بالقديس المسيحى ، وكانت الغاية عند الرواقية السعادة الفردية أو الطمأنينة السلية التى تتمثل فى راحة البال والابتعاد عن المتاعب والمخاوف ... ومن هنا كان الخلاف فى تصور المثل الأعلى بين مثالية أرسطو ومثالية الرواقية ! .

وأما د نيتشه ، فقد استبد به الإعجاب بالروح العسكرية فى وطنه

١- ألمانيا - وكان نظام الجيش القائم على الأمر والطاعة واحتمال الغناء وحياة الحرب والقتال ، من دلالات مثله الأعلى ، وتمثل إنسانيته الأعلى في « بسمارك » الذي أقام سياسته على الحديد والندم والنار ، ولم يحفل بأصوات نواب البرلمان ولا بخطب الخطباء منهم ، ولعل المرض الذي أنهك جسمه وأصاب عقله - أواخر أيامه - قد تحول في أعماقه إلى دعوة للتبشير بإرادة القوة ، وحياة القتال والمغامرة... وكان من أثر هذا أن كان بين إنسانيته الأعلى ، وأحسن الناس عند أرسطو - صلوات رحم وقربى... ونضيف إلى ما أسلفنا من وجوه الخلاف ما يبدو من صراع بين فلسفة الأنانية Egoism وفلسفة الغيرية Altruism ودعاة الأنانية ممن ردوا الصداقة والتضحية والحب وغيره من صنوف الغيرية - أو الإيثار - إلى ما سموه بالأنانية المقنعة ، لأن أصحابها لا يقومون بها إلا ابتغاء أن يحققوا مصالحهم الشخصية ، هكذا قال « هوبز » و« بنتام » وأمثالهما من دعاة مذهبي المنفعة الفردية والعامة ، أما دعاة الغيرية فيطالبون الإنسان بأن يعمل لتحقيق مصلحة الغير دون اهتمام بمصلحته الشخصية ، مسوقا في هذا بدافع التشارك الوجداني Sympathy وهو دافع غريزي .

وإذا كان يقال إن الأنانية دافع غريزي لا يحتاج العمل به إلى مبدأ أخلاقي ، فقد يقال هذا نفسه على مبدأ الغيرية - ولعل الحكمة تقتضي الإنسان أن يعمل للمصلحة العام دون أن يغفل عن مصلحته الشخصية ، وهكذا يجمع بين التضحية بالذات وتحقيق الذات .

ومثل هذا الخلاف لا ينفي ما قلناه من قبل ، من أن أصحاب الرأيين المتعارضين يلتقون في نهاية المطاف على طريق المبدأ الأخلاقي الاسمي ، ويحملون له كل تقدير وولاء .

٢ - أنخص ما يميز القيم العليا عند المتزمتين من المثاليين ، أنها جمودات

وافتقدت القدرة على الحركة والحياة ، وانصفت في تصورهم بالموضوعية الكاملة والطلقية التي لا تقبل تدبلاً ولا تحتمل تغييراً ، مع أن الحقيقة أن مفهوم القيم مرتبط بالغاية التي يتوخاها الإنسان ، وفي ظل هذا اكتفى المعتدلون من المثاليين بأن أباحوا الاستثناء من القانون الأخلاقي وأجازوا كسر القاعدة الخلقية من أجل قاعدة أسمى وأنبل - كما قلنا من قبل - و اضيف الآن شيئاً آخر ، هو أن القيمة الواحدة تنضم على معان تحددها الغاية التي تستهدفها ، ويكون من معاني القيمة الواحدة ما يستهجن ويحارب ، ومنها ما يستحسن ويكون خليقاً بالتمجيد ، وعلى سبيل المثال نقول إن الصبر يكون شراً مثيراً للاستهجان حين يقتضى صاحبه أن يصبر على ظلم أحاق به ، أو يتقبل إذلالاً وقع عليه ، ويكون خيراً خليقاً بالثناء حين يفرض على صاحبه مواصلة العمل المرهق أو الجهاد الشاق من أجل مبدأ أو فكرة أو عقيدة يدين بها ، وتكون المسألة بنهضة مقيمة حين تحمل صاحبها على مسالة عدو اغتصب أرضه واعتصر خيرات بلده ومس بالسوء كرامته ، وتكون مثار التقدير والرضا حين تكون مع توافر القدرة على البطش والإيذاء ، ويلجأ إليها صاحبها محبة للسلام ... ويقال مثل هذا في سائر القيم ، ومن هنا يبدو خطأ نيتشه ، حين خص بحملته ماسماه بأخلاق العبيد دون تفرقة بين ما يستهجن من معانيها وما يستحسن ، وبمثل هذا أخطأ حين وضع في قائمته أخرى ماسماه بأخلاق السادة ، وأفرده بالمدح والثناء دون أن يحسب للغاية منها أقل حساب ، وضلت الفلسفات الوجودية بدورها حين أطاحت بكل القيم التي تعارف عليها الناس أو أكدتها الأديان من قديم الزمان ، ظناً من الوجوديين بأن هذا يؤكد حرية الإنسان في اختيار مواقفه من غير التقيد بقيم سابقة أو قواعد موروثة ، ففاهيم القيم تتوق - على الغاية الموضوعية التي يتوخاها الإنسان

من ورائها ، وإذا كان من الحكمة ألا نستغنى عن قيم أثبتت التجربة الطويلة صوابها ، فإن علينا أن نعرف أن معانى القيم وغايات الإنسان ترتبط بروح العصر ، ومن هنا مست الحاجة إلى تغيير مضمونها ، أو تعديل محتواها حتى تلائم روح العصر المتطور دواما ، وقد جعل العرب الآن - حيننا من الدهر - مركز الأخلاق ومدارها عفاف المرأة - مع الاستخفاف بكل ما عدله ! ووجب أن يتطور مفهوم الأخلاقية حتى يصبح مدار القيم قائما فى الإخلاص فى العمل واحترام الواجب والوفاء بالعهد وكفالة الحرية ونحوها من قيم عليا .

٣ - قلنا إن المثاليين قد سلموا بوجود قيم جزئية نسبية تنشأ آليا فى جو من العادات القومية والتقاليد الاجتماعية ، وتختلف من مجتمع إلى مجتمع ، بل تتطور فى المجتمع الواحد بتطور ظروفه الحضارية ، ولكنهم تركوا دراسة هذه القيم المتغيرة للعلوم الاجتماعية التى تصطنع مناهج البحث العلمى ، وقالوا إن وراء هذه القيم قىما إنسانية عليا ، تنتزع من طبيعة العقل وتكون مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، وأنكر الطبيعيون هذه القيم وظنوها وهما أوحى به الخيال ، ونستشهد على هذا بما قاله فيلسوف طبيعى هو « بنتام » ، J. Bentham ١٨٣٢ إمام الفلسفة النفعية فى عصره ، فقد هاجم الواجب مبدأ إنسانيا يعلو فوق اختلاف الزمان والمكان ، وقال : إن طامس الجيروت والكسل والجهل قائم فى كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات تأثير كبير ، علينا أن نكشف عنها القناع إنها كلمة « ينبغى » ، عندما نقرل ينبغى أن نفعل كذا ، أو ينبغى أن نتجنب فعله نكون - فى عرف المثاليين - قد فصلنا فى كل مسألة أخلاقية فصلا حاسما ... إذا كان استخدام هذا اللفظ مسلما به من كل وجه ، لكان ينبغى أن تحذف كلمة ينبغى من قاموس الأخلاق ... !

أن الفيلسوف المثالي يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب مبدأ إنسانيا يلتقى على طريقه كل الناس ، في كل زمان ومكان ، مع أن كل إنسان لا يشغل باله قط إلا إشباع مطالبه الشخصية ، ورعاية مصالحه الذاتية^(١) .

وبرغم ما في هذا الرأي من سطحية وتهافت ، يشيع تأييده بين جمهرة الناس وكثرة المفكرين ! ولهذا نقول هنا مكررين دون أن نمل التكرار ، نقول ما قلناه منه سنين في شتى المناسبات :

إن المثاليين ليسوا واهمين حين يتحدثون عن المثل الإنساني الأعلى الذي ينبغي أن يسير بمقتضاه السلوك الإنساني بما هو كذلك ، أي مجرداً من قيود الزمان والمكان ، ويكون ملائماً لاسمى جانب في طبائع البشر — وهو الجانب العاقل المشترك بين كافة الناس — يلتقى على طريقه الناس في كل زمان ومكان ، برغم الاختلافات التي تفرق بين بعضهم والبعض الآخر في المستويات الاقتصادية والثقافية والخصارية والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية وغيرها مما يفرق بين الناس طبقات وشيعاً ... فالناس جميعاً — حتى من كان منهم يعيش على مستوى أخلاقي دنى — ينشدون القيم العليا التي تقضى بتأدية الواجب وقيام المحبة والأخاء ، وإشاعة العدالة وكفالة الحرية وإقرار الأمن والسلام ، والتزام العفة والأمانة ، والوفاء بالعهد واحترام العمل... والامتناع عن القتل والكذب والنفاق وغيره من آفات ... وما من مجتمع في تاريخ البشرية كلها — فيما نعلم — تطلع إلى بناء حياته على نقيض مبدأ أخلاقي ، كأن يقضى هذا النقيض بقتل الجار أو احتقار الواجب أو الدعوة إلى الكذب والحقد والنفاق ... حتى لو كان هذا المجتمع يقيم في فضاء الصحراوات أو في بطون

الغابات ، أو في أعلى مستويات المدنية وأرفعها ، وفي المجتمع المتدهور قد يشيع القتل والبغى والظلم والاعتصاب والاستغلال ... ومع هذا يظل المثل الأعلى الذى يتطلع إليه هذا المجتمع قائماً فى التخلص من آفات واقعة وأوضاعه ، فى ظل مبدأسمى — قد لا يكون على وعى كامل به — يكفل للناس حرياتهم ويرعى حقوقهم ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمهجة والكرامة والعدل والأمن والاخاء ... ونحو هذا من قيم إنسانية عليها ترفعه إلى حياة أسمى ... وقد صدق أرسطو - منذ ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان - حين قال وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه - وكيف أنه لا يحق كماله إلا منتبهاً إلى مجتمع بشرى : إن من يعيش منعزلاً بغير مثل أعلى يدين به ، إما أن يكون إلهاً حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى بمقتضاه حياته ، أو يكون حيواناً لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعاود على واقعه ، فى ظل مبدأسمى يدين له بالولاء .

مصادر البحث

- Paul Roubiczek, Ethical Values in the Age of Science, Cambridge University Press, 1969.
- Johan A. Oesterle, Ethics, The Introduction to Moral Science, Prentice Hall, Inc. England Cliffs, N.Y. 1957.
- H. A. Prichard, Moral Obligation, Duty & Interest, Oxford University Press, 1968.
- D. H. Montro, Empiricism and Ethics, Cambridge University Press 1967.
- W. Lillie, An Introduction to Ethics, London, 1961.
- G. E. Moore, Principia Ethica, Cambridge. 1962.
- R.N. Anshen (ed.) Moral Principles of Action, N.Y. 1952.
- Kant, Funada, Mental Principles of the Matphysics of Morals trans by T. K. Abbott
- وقد ترجمه مع التحليل E. G. Paton تحت عنوان :
(The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals.)
- والف المترجم كتابين آخرين عن كلط هما :
(The Categorical Imperative and The Good Will.)
- Hugo Münsterberg, Eternal Valoes, London; Cambridge; 1900:
- B. Bosanquet, Principle of Individuality & Value, London, 1922.
- S.A: Alexander, Space, Time & Deity, London; 1920.
- C.D: Broad; Five types of Ethical Theory, 1946.
- Kerner, The Revolution in Ethical Theory, Oxford Clarendon Press. 1966.
- N. Hartman, Ethics, vol. I, Eng: Trans. By S. Cort. Allen & Unwin; 1958.
- Binkley, L. J., Contemporary Ethical Theories; Philosophical, Library, N.Y. 1961:
- J. Laird, The Idea of Value, Cambridge, 1924.
- J. Dewey, The Theory of Valuation.
- Hall Everett, W., What is Value ? N.Y., Humanities Press, 1952.

- Kohler, W. The Place of Value in a World of Facts, London, Kegan Paul, 1939.
- Lamond, W.D. The Ualue Judgement, Edinburgh; University Press 1955.
- Mering Otto Von. A. Grammar of Human Values Pitsbury University of Pits Press 1961.
- Myradall, Gunner, Value in Social Theory, London; 1962.
- Pepper, Stephen C., The Sources of Value, California University of Calif. Press, 1958.
- Sorley, W.R. (1) Moral Values & The Idea of Good, Cambridge, 1930.
(2) Recene Tendencies in Ethics, 1904.
- Urban, W.M., Valuation, Its Nature & Laws, London, 1928.
- F.E. Sparshott, An Enquiry Into Goodness, 1958.
- F.H Braley, Ethical Studies, Oxford Clarendon Press 1927.
- E.F. Carritt. The Theory of Morals, an Intu, to Ethical Philosophy, 1948.
- A.C. Ewing. (1) Ethics, 1953.
(2) Definition of Good 1947.
(3) Second Thoughts in Moral Philosophy, London 1959.
- R. Perry, General Theory of Value, Harward University Press 1950.
- H. Rachdall, The Theory of Good & Evil, 2 vols. London 1954.
- Th. E. Hill, Contemporary Ethical Theories, 1954.
- J.S. Mackenzie, (1) Ultimate Vlues London 1924.
(2) A Manual of Ethics, London, 1948.
- J. Martineau, Types of Ethical Theory, 2 Vols Oxford Clarendon Press 1901 .
- J.H. Muirhead, The Elements of Ethics, 1952.
- W.D. Ross, (1) Foundations of Ethics Oxford 1959.
(2) The Right and the Good, Oxford 1930.
(3) Kant's Ethical Theory, Oxford 1954.
- Th. H. Green, Prolegmena to Ethics, Oxford, Clarendon Press 1899.
- Max Otto, Science & The Moral Life, N.Y. 1958.

١٠٢

- S.E. Toulmin, The Place of Reason in Ethics, Cambridge, 1950.
Approches to Ethics, Edited by W.T. Jones, and Others N.Y. 1962
G. Belot, Etudes de Morale Positive, 2 vols. 1948.
R. Le Senne, Traité de Morale Générale Paris P.U.F., 1949.
V. Jankélévitch (1) Traité des Vertus, Paris Bovdas, 1949.
(2) La Mauvaise Conscience, Paris: F: Alcan, Paris 1939:
Raymond Ruyer, Philosophie de la Valeur, Colin 1952.
G. Gusdorf, Traité de L'Existence Morale, Paris 1949.
L. Lavelle, Traité des Valeurs, 2 Vols., Paris. P.U.F., 1951-53.
G. Gurvitch, Morale Théorique et Science des Mœurs, P.U.F.
Paris 1937.

د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ط ٧ ١٩٧٩ .
فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ط ٤ ١٩٧٩ .
وقد عولنا على كتابنا هذا — وعلى المصادر التي استندنا اليها في
كتابه في كثير من تفاصيل الحقائق التي شكلت هذا البحث .

- ٢ -

مشكلة العلوم الاجتماعية

انها ليست علوما

بحث نوقش في ندوة نظمها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية

مشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوما...

مقدمة :

نزع جمهرة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الشطر الأخير من عصورنا الحديثة إلى اعتبارها فروعاً من العلم الطبيعي (الفيزيقي) ، استناداً إلى أنها تشبه بالعلوم الطبيعية في اصطلاح مناهج البحث التجريبي التي توصلت إلى قوانين دقيقة، كانت تطبيقاتها هي التكنولوجيا التي يسرت حياة الإنسان وأصبحت قوام حضارتنا الراهنة ، ولكن هذه الدعوى العريضة قد عارضها اللاتطبيعيون من العلماء . ففندوها وهم — دمرنا الأسس التي انبنت عليها .

وفي مستهل حديثنا نقول إن العلم الفيزيقي (الطبيعي) ^(١) يطلق على كل دراسة تتناول ١ - الظواهر الجزئية (وهي إما أن تكون جامدة كما هو الحال في موضوعات علم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه ، وإما أن تكون كائنات حية كما هو الحال في موضوعات علم الطب أو علم وظائف الأعضاء . ٢ - ووسيلة الدراسة هي مناهج الملاحظة والتجربة . ٣ - وتقصّد إلى وضع قوانين تفسر هذه الظواهر - أي تكشف عن العلاقات المطردة الثابتة بينها وبين غيرها . ٤ - ثم تعبر عن هذه القوانين برموز رياضية أي كميات عددية .

أما العلوم الاجتماعية فتطلق على الدراسات المنهجية المنظمة التي

(١) يقال العلم بمعنيين : إذا قيل بإطلاق أريد به أي فرع من فروع المعرفة البشرية ، وإن قيل بمعناه الضيق أريد به العلم الطبيعي — وكذلك للحل في معنى اللفظ في الإنجليزية وفي الفرنسية .

تدرس الإنسان من حيث هو فرد أو عضو في جماعة ، وقد عاشت منذ نشأتها جنينا في أحشاء الفلاسفة ، فكانت بين الدراسات التي عرض لها فلاسفة اليونان ومن تابعهم من أهل العصور الوسطى ، وطوال شطر من العصور الحديثة . وبظهور مناهج البحث العلمي في أوربا منذ مطالع العصر الحديث ، أخذت تستقل عن الفلسفة كافة العلوم التي كانت تنضوي تحت لوائها ، ومن بينها العلوم الاجتماعية ، وفي مقدمتها علما النفس والاجتماع ، فلنقف عندهما قليلا :

نشأ علم النفس فرعاً من الفلسفة عند فلاسفة اليونان ، فاعتبروا العقل مبدأ الحياة وعنه صدرت الظواهر النفسية ، هكذا كان علم النفس عند أرسطو فرعاً من العلم الطبيعي الذي كان يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس ، واستمر الحال على هذا حتى إذا كان القرن السابع عشر فرق ديكارت بين النفس - وجوهرها الفكر أو الشعور - والجسم - وجوهره الامتداد الذي يشغل حيزاً ، وجعل الظواهر الطبيعية موضوعاً لعلم الطبيعة ، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس ، وخص «جون لوك» + ١٧٠٤ الظواهر النفسية بمنهج الاستبطان : Introspection أو التأمل الذاتي - فيتأمل الفرد حالاته الشعورية من لذة وألم ويأس ورجاء وحب وكراهية . . . ولهذا سمي بالملاحظة الذاتية : Subjective Observation .

وفي أواخر القرن الماضي ظهرت مدرسة التحليل النفسي عند «فرويد» وأتباعه ، وركزت دراساتها على اللا شعور ، حتى إذا كانت مدرسة السلوكيين - منذ الثلث الأول من القرن العشرين^(١) - رفضوا حتى

(١) عند بانلوف الروسي + ١٩٣٣ وبيير جاتيه + ١٩٤٧ الفرنسي وثورندايك + ١٩٣٣ وواطسون + ١٩٥٨ الأمريكيين .

منهج الاستبطان ، وجعلوا موضوع علم النفس دراسة الإنسان بملاحظة سلوكه كما يتمثل في أقواله وأفعاله ، وأخذ علم النفس يستقل على يد كريستيان ولف + ١٧٥٤ ونختر + ١٨٨٧ ووليم فونت + ١٩٢٠ الذي أنشأ أول معمل للدراسات السيكولوجية على نمط معامل الطبيعة والكيمياء ، ونشأت بعد هذا معامل في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا . وهكذا استخدمت الدراسات السيكولوجية الملاحظة المقصودة مع الاستعانة بالآلات الضابطة والمقاييس والموازين ، ومن هنا كان استقلال علم النفس عن الفلسفة علما الفيزيقيا . أو هكذا يقول الدكتور يوسف مراد مع غيره من المشتغلين بعلم النفس .

وشاع القول في عصرنا هذا بأن علم النفس فرع من علم الأحياء (البيولوجيا) وأنه يستند إلى مناهج ونظريات علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وبالتالي فهو فرع من العلم الطبيعي ، ويؤكد (فرويد + ١٩٢٩) بأن مناهج علم النفس هي بالضرورة مناهج علم الطبيعة ، وإن ساوره الشك في قيمة التجربة في الدرامات النفسية ، ويزيد فيقول : إذا شأنا الدقة في التعبير قلنا أن ليس هناك من العلم إلا علم الفيزيقيا وعلم النفس بفرعيه : البحث والتطبيقي ، وتقول جيرالدين فيرنوم Vernom رئيسة جمعية علم النفس البريطانية في خطابها الرسمي في أبريل من عام ١٩٥٩ إن الدلائل تدل على أن علم النفس داخل في أسرة العلوم الطبيعية مع بداية النصف الثاني من هذا القرن . فيما يروي مصطفى سويف ، وإن كان من الحق أن يقال أن علم النفس قد أخذ يستقل عن الفلسفة على يد ولب بكتابه في السيكولوجيا التجريبية عام ١٧٣٢ ونختر + ١٨٨٧ كما أشرنا من قبل .

وكذلك الحال في علم الاجتماع ، نشأت نواته في أحضان الدراسات

الفلسفة عند القدماء ، فبدت عند أفلاطون + ٣٤٩ ق.م في الجمهورية والسياسى والقوانين ، كما تمثلت عند أرسطو + ٣٢٢ ق.م في نظرياته في السياسة والاجتماع في كتاب السياسة ، وتجلى التفكير الاجتماعى في دراسات فلاسفة المسلمين من الفارابى ت ٩٥٠ م في السياسات المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة ، وكان السباق إلى إبتداع علم الاجتماع علماً له مقوماته ومناهجه هــ و ابن خلدون ت ١٤٠٦ ولا سيما في مقدمته وقد أسماه علم العمران البشرى ، وكان هدفه كشف القوانين التى تفسر الظواهر الاجتماعية ، وليس تحقيق الإصلاح الاجتماعى كما كان الحال عند أفلاطون وأرسطو ، إذ أخذ يدرس العمران ونظمه ، ويرجع الظواهر إلى قوانين ثابتة دون أن يردّها إلى الأهواء والمصادفات ، أو يرجعها إلى القوى الخفية أو إرادة الأفراد ، فكانت حتمية الظواهر .

ثم جاء د أوجست كوثت ، + ١٨٥٧ فيز بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الفردية ، وجعل الأولى موضوعاً لعلم واقعى وضعى يعالج بمناهج الملاحظة الحسية وأسماء علم الاجتماع .

وانضج هذا العلم على يد إمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية د اميل دور كايم ، + ١٩١٧ ومدرسته ، فحدد خصائص الظاهرة الاجتماعية التى تنشأ باجتماع الناس بعضهم ببعض ، ولا تكون وليدة إرادة ، فردية ، وتتميز بالزام الأفراد وقهرهم على سلوك بعينه تغريمهم به جزاءات وعقوبات يفرضها المجتمع ويحددها القانون - وهكذا نزع علم الاجتماع إلى الإستقلال عن الفلسفة علماً موضوعه الظواهر الاجتماعية من عادات وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية ونحوها مما ينشأ عن حياة الأفراد مجتمعين فى زمن معين ومكان محدد ، وأصبحت

مهمة علم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هي موجودة بالفعل ، وتحليلها وردها إلى عللها والانتهاى إلى معرفة قوانينها بموضوعية يتوخى فيها الباحث إبعاد عواطفه وميوله وأهوائه ومصالحه ، كما هو الحال فى دراسات العلوم الفيزيقية ومن هنا رأى أصحابه أن دراساته تقوم على الملاحظة والاستنتاج واستقراء الحقائق مع صياغة النتائج فى كميات عددية أو رموز رياضية ورسوم بيانية وقوانين إحصائية — كما يزعم المشتغلون بعلم الاجتماع .

نشأة الزعم بأنها علوم فيزيقية (طبيعية) :

يلخص هذا الموقف كوفمان فى الفصل الخامس والثالث عشر من كتابه F. Kaufmann, Methodology of the Social Sciences فيقول إن مرجع الزعم بأن العلوم الاجتماعية قد أصبحت فروعاً من العلم الطبيعى أن العلوم الطبيعية كانت عند القدماء فرعاً من الفلاسفة موضوعاً ومنهجاً ، إذ كانت تبحث فى موضوعات مجردة كالعناصر والخلاء ... وتعتمد فى مناهجها على التأملات العقلية ، ولهذا عجزت عن تفسير الظواهر الطبيعية طوال العصور القديمة والوسطى ، فلما وضعت مناهج البحث التجريبي فى أوروبا منذ مطالع العصور الحديثة ، وقامت دراسة الظواهر الطبيعية على الملاحظة الحسية والتجربة العملية ، كشفت عن كنوز من الحقائق لم تكن لتكشفها لو ظلت تستخدم المناهج العقلية الفلسفية ، وتوصلت إلى كشف قوانين دقيقة بتطبيقها كانت التكنولوجيا التى يمرت الحياة أمام الناس ، فاخترت الطائرة والسيارة والثلاجة والغسالة والراديو والتليفزيون ونحوه من مخترعات حديثة ، وكانت العلوم الاجتماعية — وفى مقدمتها علل النفس والاجتماع — تعاني إبان العصور الحديثة من أزمة مرجعها إلى الشك الذى يساور الناس

بضد قوانينها ومناهجها، لأن حظها من خدمة البشرية يعد ضئيلاً بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الإنساني، ورفاهية أبنائه، ومن هنا نزع جمهرة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلى تغيير مناهجها حتى يصبح لها من النفع في المجال العملي ما للعلوم الطبيعية، من سيطرة وسيادة على قوى الطبيعة، فتأدى بهم هذا إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية التجريبية على العلوم الاجتماعية، وبدأ لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تقصير العلوم النظرية في خدمة البشرية على الوجه الذي يريدون.

كان الطبيعيون من العلماء يقولون إن أية دراسة في مجال العلوم الاجتماعية لا تكون علمية ما لم تستخدم فيها المناهج التجريبية وحدها، وبمقدار نجاح البحث السيكولوجي أو السوسولوجي في اصطناع هذه المناهج يكون حظه من خصائص البحث العلمي، وكل بحث يصدر عن الذات وأهوائها ولا يتصف بالموضوعية يستبعد من نطاق البحث العلمي الذي يحرص على أن يستبدل بالكيفيات (أي الصفات التي لا تقاس) كميات عددية، وليس للعلم لغة إلا الرياضيات، أي الأرقام، ومن هنا وجدت الأجهزة والآلات - التي تحول الصفات إلى أعداد أو أرقام - ولهذا ألع العلماء الطبيعيون في أن تقتصر العلوم الاجتماعية على الدراسات التجريبية التي تهتم بالعلاقات الرياضية للظاهرة التي تدرسها.

لكن الطبيعيين - أو خصوم النزعة الطبيعية anti-naturalistic - قد ناهضوا هذه النزعة في العلوم الاجتماعية، قائلين إن طبيعة الموضوعات التي تعالجها العلوم الاجتماعية لا تيسر معالجتها بالمناهج التجريبية، ومن هنا اختلفت القوانين التي تنتهي إليها الطائفتان، فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة وعامة تتخطى الزمان والمكان - وإن اعتبرت في القرن العشرين احتمالية ترجيحية وليست يقينية - لأن الحتمية Determinism قد اهتزت

في قرنتنا هذا - لكننا ترجيحية تقارب اليقين وتظل صادقة حتى يثبت بطلانها - بينما نلاحظ أن قوانين العلوم الاجتماعية تعوزها الدقة والضبط إلى جانب أنها مقيدة إلى حد كبير بظروفها وأحوالها ، وتكثر فيها الحالات الاستثنائية .

هذا إلى أسباب أخرى يرى اللاتطبيعيون أنها تعوق استخدام المناهج التجريبية في العلوم الاجتماعية ، نجملها فيما يلي :

أولها : حرية الإرادة البشرية لأنها تتدخل في سير الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً يتعذر معه إخضاعها لقانون علمي ثابت ، ولهذا تيسر التنبؤ العلمي في مجال العلوم الطبيعية واستعصى على وجه الدقة في مجال العلوم الاجتماعية ، وأحكام الناس كثيراً ما تتأثر بعوامل لا تنمى مع منطق العقل ، فتفسد على العقل ما كان يتوقعه .

ثانيها : أن التجربة تلعب دوراً رئيسياً في كشف القوانين الطبيعية ، بينما يتعذر إجراء التجارب في مجال العلوم الاجتماعية إلا في نطاق ضيق محدود ، بحيث لا يكون من المعقول إقامة منهج البحث على أساسها .

ثالثها : أن القوانين الطبيعية تصدق عادة في كل زمان ومكان ، أما مقررات العلوم الاجتماعية فتشير على عكس هذا إلى ظروف شخصية تاريخية .

رابعها : أن قوانين العلوم الاجتماعية المزعومة ليست موضوعية خالصة ، بمعنى أنها لا تكون صادقة بما هي كذلك ، لأن الباحث الاجتماعي لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه . بل هو ينظر إلى موضوعه الذي يتصل حتماً بالإنسان - من خلال عقيدته وثقافته وتقاليد وطنه ونحو ذلك من عوامل تلف نزاهته وتحمله على أن يتأثر في بحثه بعوامل ذاتية ، أما في العلوم الطبيعية فإن تجرد الباحث عن ميوله وأهوائه

ميسور عند علاج موضوعاتها ، ومن هنا أمكن أن يكون البحث العلمى موضوعياً وليس ذاتياً .

خامسها : أن الدقة فى العلوم الطبيعية مرجعها إلى صورتها الرياضية ، لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها الكمية ، أما فى العلوم الاجتماعية فليس من الميسور إخضاع موضوعاتها للضبط الكمى ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، ولهذا قال بعض أهل العلوم الاجتماعية إن علومهم لا تكون أظ عامة لأنها لا تخلو من الاستثناءات التى لا تدخل فى صيغتها - وهذا بحمل ما قاله د كوفمان ، Kaufmann تعبيراً عن رأى اللاتبيين فى الأسباب التى يتعذر معها جعل العلوم الاجتماعية فروعا من العلم التجريبي الطبيعي .

نضرب إلى هذا أن العلم لا يستقيم بغير حتمية Determinism تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع ، وليست ممكنة تقع مصادفة وانفاقا ، والظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو عال يسهل تحديدها من ناحية ، وتطرد هذه الظاهرة على غرار واحد ، من ناحية أخرى ، لكن الظاهرة الإنسانية تستثيرها وتتدخل فى توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضها إلى حرية الفرد وخبرته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها إلى البيئة التى تكتنفه وتؤثر فى توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب - وقد يتعذر فى كثير من الحالات - حصرها ، وتحديد نصيب كل منها فى توجيه الظاهرة التى ندرسها ، وتكفى حرية الفرد بتدخلها فى مجرى الظاهرة مانعاً للتنبؤ بوقوعها أو اطراد حدوثها على نسق واحد ، فيتعذر بهذا وضع قانون ثابت عام له دقة القوانين الطبيعية ، ونسوق لهذا مثالا : إن الشعور بالفقر والحرمان والاخفاق قد يسلم صاحبه إلى اليأس من الحياة والانتحار هرباً من مواجهتها ، وهذا الشعور نفسه قد يودى بإنسان

آخر إلى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التي
تسكتفه ، ومرد الأمر في الحالين إلى اختلاف هذين الفردين في مدى
حظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية
وعق الإيمان وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما - إن الظاهرة
الإنسانية معقدة شديدة التعقيد ، ولا تطرد على غرار واحد ، وإذا كان
دوركايم ، وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها
على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فقد يبدو الأمر في رأينا على غير
هذا الوجه ، فإن الفرد إذا كان زعيماً أو بطلاً أو مصلحاً قد يكون له تأثيره
في خلق ظواهر اجتماعية ما كان يمكن أن يكون لها وجود بغير ظهوره ،
وإن كنا لا نتابع رأي د. توماس كارلايل ، + ١٨٨١ في هذا الصدد حتى
نهايته ، فنزعم أن البطل الفرد هو الذي يسير التاريخ ويوجهه ، ولا يغلو
غلو أصحاب المذهب التاريخي من أمثال د. بندتو كروتشه ، + ١٩٥٢ فنزعم
أن الفرد هو الذي يحدد معنى التاريخ ، وإنما نقول مع المعاصرين من
علماء النفس والاجتماع أن بين الفرد والمجتمع تفاعلاً مستمراً ، مادامت
الظواهر الاجتماعية لا تجري على نسق واحد دوماً ، فإن من المتعذر
وضع قانون عام لتفسيرها ... إلى آخر ما قلناه في كتاب سابق لنا .

بل أننا نعارض الزعم بأن العلوم الاجتماعية فروع من العلم الطبيعي
من زاوية أخرى ، هي أن نحدد معنى العلم الطبيعي وشرائطه وخصائصه
التي لا يستقيم مفهومه بدونها مجتمعة في أي دراسة علمية ، ونرى إلى أي
حده تتوافر هذه الشروط في العلوم الاجتماعية .

أشرنا في إيجاز في مستهل هذا البحث إلى معنى العلم الطبيعي وشرائطه ،
ومن حق أصحاب العلوم الاجتماعية أن يقولوا إننا اليوم نصطنع المناهج
التجريبية ، ونستخدم الآلات والأجهزة التي تعوض قصور الحواس ،

وأننا لا نتجاوز في دراساتنا الوقائع الجزئية في عالمنا الواقعي ، فنسلم لهم بذلك ولكننا نرى أن الشرطين الباقيين لعملية الدراسة العلمية لا يتوافران في العلوم الاجتماعية ، وهما التوصل بدراسة الوقائع الجزئية عن طريق المناهج التجريبية إلى وضع قانون يفسر الظاهرة التي تكون موضوع الدراسة ، وتحقيق فيه شرائط القانون وفي مقدمتها العمومية التي لا تجعل صدقه مرهونا بزمنه ومكانه وظروفه وأحواله ، يقول برتراند رسل + ١٩٧١ في كتابه "B. Russell's "Scientific Outlook" : إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية إلا أن معرفتنا بهذه الوقائع لا تكفي لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التي تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاً لها ...

وسنزيد هذا شرحاً بعد قليل .

كما أن للعلم اليوم خاصية جوهرية أصبحت شرطاً له في الشطر الأخير من عصرنا الحديث ، هي ضرورة التعبير عن نتائج الدراسة العلمية بكميات عددية أو رموز رياضية ، لأن العلم أصبح اليوم مولعاً بتحويل الكيفيات (الصفات التي لا تقاس) إلى كميات عددية تحقيقاً للدقة والخط ، وبغير هذا التعبير الرياضي لا تكون نتائج الدراسة علمياً .

وبهذا المنهج أمكن للعلم أن يسيطر على ظواهر الطبيعة ، وأن يستغلها لمصلحة الإنسان ، وبه تحرر الإنسان من الخرافات والأوهام ، وتمكن من تسخير الطبيعة لمصلحته ، عرف ظاهرة الحرارة أو الكهرباء فأمكنه أن يولدها متى يشاء ، وأن يزيد مفعولها أو ينقصه متى أراد . وهذا ما يتعذر تحقيقه بدراسة الظواهر الإنسانية في العلوم الاجتماعية .

خطأ الزعم بأنها علوم فيزيقية .

حقيقة إن العلوم الاجتماعية تدرس وقائع جزئية مستخدمة الملاحظة

الحسية ، مع الاستعانة بآلات ضابطة وعمل الرسوم البيانية والإحصاءات ونحوها محاكية في ذلك العلوم الطبيعية ، ويصطنع بعضها التجارب العلمية^(١). لكن هذا كله لا يحقق لدراساتها خصائص العلم ، وأولها وضع قوانين عامة لتفسير الظواهر الإنسانية ، إن الظاهرة الطبيعية يتوافر فيها شرطان أساسيان مجتمعين :

- ١ — أن من الممكن التثبت من وجودها بالرجوع إلى الواقع .
- ٢ — أن يطرد وقوعها بغير استثناء . والشرط الأول ممكن في بعض العلوم الاجتماعية لأنها لا تدرس أرواحا أو ملائكة أو قوى خفية أو نحوها ، أما الشرط الثاني فلا يتوافر في الظاهرة الإنسانية أو لا يطرد وقوعها بغير استثناء ، لأنها لا تجري على غرار واحد دوماً ، إن الظاهرة الطبيعية ميتة جامدة ، فإذا قلنا : كل المعادن تتمدد بالحرارة جاز أن نقول إن المعادن لا يمكن وهي على النار أن تعاند وتمتنع عن التمدد... أو تنكش على غير ما يتوقع صاحب التجربة ، وإذا قلنا أن الزرنيخ يقتل كل من تعاطاه بكميه كافية للقتل ، كانت للقول عمومية تجعله صادقاً في كل زمان ومكان ، برغم ما قيل من أن الحتمية بين الظواهر قد اهتزت في القرن العشرين ، أما الظاهرة الإنسانية فيمكن أن يتدخل في سير مجراها عقل أو ضمير أو إرادة... فيتغير مجرى الظاهرة ويتعذر وضع قانون ثابت لتفسيرها ، فقد نتوقع من لص مارس السرقة أن يقدم على سرقة مال

(١) يراد بالملاحظة توجيه الحواس والذهن الى ظاهرة للكشف عن خصائصها توصلات لكسب معرفة جديدة، وتعويضاً لقصور الحواس اخترعت الآلات واجهزة كالتى تمكن البصر رؤية البعيد فيبدو قريباً — كالمقراب أو التلسكوب — أو رؤية الصغير كجبرا كالجهاز أو الميكروسكوب — أمثلة التجربة فهي ملاحظة مستثارة يتدخل فيها الباحث في سير الظاهرة ليتمكن من دراستها في الوقت الذى يريد وبالطريقة التى تروقه .

خفيه عن الناس كما تعود ، فإذا به - في موقف معين - يثور ضميره أو يخاف يوم الحساب إن كن متديناً أو فيعدل عن سلوكه المتوقع - في آخر لحظة - و، بحض إرادته ، وإذا تغير مجرى الظاهرة استحال إخضاعها لقانون على دقيق .

بل إن الظاهرة الطبيعية وحدة متكررة ، وليس الحال كذلك في الظاهرة الإنسانية ، إذا حللنا قطرة من الماء وجدناها مركبة من أو كسجين وأيدروجين بنسبة ١ إلى ٨ وكذلك في أى قطرة ماء في أى مكان وأى زمان ، لكن كل إنسان حالة Case وحده ، واستجابات الناس للتأثر الواحد تختلف باختلاف شخصياتهم ، ثلاثة أبناء يعيشون تحت سقف واحد ، يضيقون بقسوة أبيهم في المعاملة . كل منهم يستجيب لذلك بطريقة ، أحدهم بالطاعة العمياء ، ويقاوم الثانى حتى ليهرب من البيت أو يذبح ، ويقاوم الثالث بالاحتيال والكذب ... وليس هذا هو الحال في المعادن مثلاً ، كلها تستجيب للنار بالتمدد ، ومعنى هذا أن الإنسان يختلف عن الجاد بما نسميه بالعقل ... أو بالشخصية ... ولنفس العقل أو الضمير أو الإرادة بالتفسير الذى يروق لكل منا ، المهم أن الإنسان ليس قطعة من الحديد ، وبالتالي فإن الظاهرة الإنسانية غير الظاهرة الطبيعية .

بل إن الظاهرة الطبيعية يسهل حصر عللها وأسبابها ، ويسهل بالتالى تحديد أثر كل علة في إحداثها وتحديد هذا الأثر تحديداً رياضياً ، ومن ثم يسهل التنبؤ بوقوع الظاهرة متى عرفت كل أسبابها ، إذا عرفت أسباب الحرارة أو الكهرباء استطعت أن تولدها متى شئت ، وأن تتحكم فى أن تزيدها أو تنقصها متى أردت . وعلى غير هذه الحال فى الظاهرة الإنسانية ، قد ينتحر شاب فتحدد الكثير من أسباب انتحاره

ولكن بعض أسباب انتحاره يكون خفيا مجهولا، ومن المستحيل أن تحدد بالأرقام نصيب كل سبب في إقدام إنسان على الانتحار، وإلا كانت الأرقام والنسب مفتعلة ولو كانت تحدد آلات وأجهزة علمية.

قلنا إن التجربة في حال الظاهرة الطبيعية تجري على عينة منها ويعمم الحكم على أفرادها في الحاضر والماضي والمستقبل، لأن الظاهرة الطبيعية وحدة متكررة، وأن هذا لا يصدق على الظاهرة الإنسانية، لأن كل إنسان حالة، أو وحدة.

ولهذا رأى علماء النفس أن يجروا التجربة على ماث أو ألوف من الأفراد، فيما سموه بالاستبيان Questionnaire ولكن : لنفرض أنهم وجهوا هذا الاستبيان بأسئلته المتعددة إلى ألف طالب في الثانوية العامة بمدرسة السعيدية، ولنفرض - جدلا - أن الذين أجابوا على الأسئلة التزموا الصدق في إجاباتهم، وتحليل الإجابات انتهينا إلى حكم عام، فهل يمكن تعميم هذا الحكم العام على كل طلاب الثانوية العامة في العباسية والخديوية وغيرها من المدارس الثانوية؟ كلا، بل هل يعمم الحكم على طلبة الثانوية في السعيدية نفسها بعد مائة عام؟ طبعا لا، إذن فقد افتقد الحكم العام عموميته ولا يمكن أن يقال عنه إنه قانون، إن محك الصواب والخطأ في قوانين العلم الطبيعي هو الرجوع بها إلى الواقع والتثبت من صوابها بالالتجاء إلى التجربة التي تحسم أى خلاف يمكن أن ينشأ بين عالين، وهذا غير ممكن في العلوم الاجتماعية.

من الفروق بين العلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية :

وعما يفرق بين العلوم الفيزيائية والطبيعية والعلوم الاجتماعية أن الاستثناء ممتنع في القانون العلمى، ويرى واضعو مناهج البحث العلمى أن الشاهد

النسلي يرجع مئات الشواهد الإيجابية ، هذه قاعدة عرفت منذ مطلع القرن السابع عشر حين نبه « فرنسيس بيكون » ، + ١٩٢٦ إلى هذه الظاهرة ، واستشهد على صوابها بقصة رجل كان يستخف بأثر النذور للقديسين في تحقيق المطالب ، فأخذه إلى معبد وأطلعوه على لوحات ذهبية وفضية عاقها أصحابها على جدران المعبد اعترافاً منهم بفضل النذور في نجاتهم من الغرق ، وقيل له : ألا تعترف بعد هذا بأن النذور كفيلة بتحقيق المطالب ؟ فقال ساخراً : هذه شواهد نذور من نذور فنجوا من الغرق : أين يا ترى أجد لوحات الذنوب ابتلعهم البحر رغم ما نذروا للقديسين من نذور ؟ إن الشاهد النسلي في العلم يرجع عشرات بل مئات الشواهد الإيجابية ، فإذا قيل أن نعيق اليوم فوق البيوت ينذر بخرابها ، وصح هذا في عشرات الأمثلة فإن نعيق اليوم فوق بيت واحد لم يصبه الخراب ، شاهد صدق على بطلان القول بأن نعيق اليوم فوق البيوت ينذر بخرابها ، ونجاح طلبة زاروا قبور الأولياء قيل الامتحان وتوسلوا إليهم أن يمينوهم على النجاح ، يؤكد بطلانه رسوب طالب واحد رغم زيارته لقبور الأولياء قيل الامتحان ، ومثل هذا يقال في صدق المتنبئ بقراءة الكف أو رؤية الفئجان أو فتح الكوتشينة أو نحوها ، إن شرط العلاقة بين ظاهرتين « عليا » :

١ — أن يشهد بصدقها الواقع .

٢ — وأن تكون مطردة لا استثناء في حدوثها .

هذا في قوانين العلم الطبيعي ، أما في قوانين العلوم الاجتماعية فإن الاستثناءات فيها أكثر من أن تحصى ، ومن الضلال أن يقال إن الشاذ في علم النفس أو علم الاجتماع لا يهدم القانون ، بل يعالج بالبحث عن

قانون آخر يندرج تحته ، فإن قبول هذا التبرير يمكن للخرافات من أن تدخل حياتنا وتعش في بيوتنا ، فإن خطأ ضارب الرمل أو قارىء الكوتشينة ينبغي وفقاً لذلك التبرير أن نبحث له عن قانون آخر يندرج تحته ، مثل هذا يقال في نعيق البوم وغيره من الأمثلة السالفة .

وأظهر من هذا أن نقول أن العلم الفيزيقي (الطبيعي) ليس فيه مدارس ، لكل منها مناهج بحث ووجهات نظر ، ولا تعزى القوانين الطبيعية إلى عالم إلا على سبيل التاريخ ، لأن الأصل فيها أنها عامه لا تقف عند فرد أو مكان أو زمان ، أما قوانين العلوم الاجتماعية فهي مرهونة بأصحابها ، ولا تزال وجهات النظر فيها قائمة على « المدارس » التي تبشر بها ، وقد ظهرت المدارس الاجتماعية وتعددت منذ مطلع القرن العشرين ، فكانت منها مدرسة إجتماعية بيولوجية يتزعمها « هربرت سبنسر » ، + ١٩٠٣ ومدرسه مادية تاريخية يقودها « كارل ماركس » ، + ١٨٨٢ ومدرسة جغرافية ، وأخرى نفسية وغيرها أنتروبولوجية اجتماعية . . . إلى آخر ما عرف من مدارس كثيراً ما تنسب إلى جنسيات أصحابها : فيقال مدرسة أمريكية ، أو إنجليزية ، أو ألمانية أو فرنسية أو غير ذلك .

ولا يزال النزاع بين هذه المدارس قائماً حول الموضوع الواحد ، ومناهج بحثه ، إفعلاء النفس مثلاً على خلاف في فهم الغريزة ، وفي موضوع علمهم ومناهج بحثهم ، فأصحاب التحليل النفسي يركزون دراساتهم حول اللا شعور ، ويستخدمون فيها مناهج الاستبطان ، وقد كان المنهج الوحيد حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، ولعله لا يزال عماد الاستخبارات الشخصية وأساس علم النفس التجريبي الذي يقوم على أسئلة توجه إلى من تجري عليه التجربة - ولكن هذا المنهج مع أهميته لا يزال ماثراً للجدل ، فهو مقصور على شعور واحد ومن ثم

لا يصلح أساساً لقانون عام . والباحث فيه ينقسم إلى ملاحظ (بكسر
الحاء) وملاحظ (بفتح الحاء) كما لاحظ أوجيست كونت + ١٨٥٧
من قبل .

ورفض السلوكية المرقب السالف في تحديد موضوع علم النفس
ومناهج البحث فيه ، وجعلوا موضوع الدراسة سلوك الإنسان الفرد
عن طريق ملاحظته كما يتمثل في أقواله وأفعاله وسائر استجاباته
للمؤثرات الخارجية .

يضاف إلى هذا كله أن الركن الأساسى في قيام العلم الطبيعى استناده
في دراسة الظواهر الطبيعية إلى التجربة ، وقد أنكرها في دراسات علم
الاجتماع حتى مؤسسه في أوربا أوجيست كونت ، كما شك في إمكان
استخدامها في دراسات علم النفس ، فرويد ، وقيل عامة إن التجربة
متعذرة في حال الإنسان ، لأن إخضاع إنسان أو مجموعة من الناس
لتجربة يجرىها عالم ، انتهاك لحرمتهم واعتداء على حرمتهم ، بالإضافة إلى
أن اقتحام دخيلة الإنسان وسريته إما أن يؤدي إلى الاختفاء عن
عين الباحث أو يسيىء إلى حرمتها ، ومن هنا قيل إن قيام علم يدرس
الإنسان على هذا النحو انتهاك لروحي يماثل الاعتداء الجثمانى الذى
يتمثل فى الرق ، ويبدو فى حالات الارهاب ... أو هكذا قيل .

لكن كل ما أسلفناه من ملحوظات مما يؤكد وجود العوائق التى
تنع من قيام علوم للدراسات الاجتماعية ، لا يمنعنا من أن نقول أن
أصحاب العلوم الاجتماعية - ولا سيما علماء النفس والاجتماع - قد
كشفوا بجهودهم عن كنوز من الحقائق ، وحققوا بالفعل فتوحات علمية
خليفة بالتقدير ، وهم بطبيعة مناهجهم يدرسون الإنسان - منفرداً

ومجتمعاً بغيره - من الزوايا التي تدخل في نطاق بحثهم وتعالج بطرائقها ،
ثم يتركون للفلسفة الإنسان المجرد بإطلاق ، أو الواقعي لمشخص في
حياته اليومية ، لتكشف عن حقيقة طبيعته ، وتتهدى إلى أصله ومصيره ،
وتحدد مكانه من الوجود ، وتتقف على صلته بالكون وعلاقته
بالآخرين ، أو لترسم له المثل العليا التي ينبغي أن يدين بها في حياته :
في مجال الحق والخير والجمال ...

- ٢ -

بين لغة الادب ولغة العلم

بحث نوقش في مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة

في جلسة مارس ١٩٨٥

بين لغة الادب ولغة العلم

اللغة الفنية هي أداة التعبير عن خصائص الأدب كفن جميل ، والرياضة هي أداة التعبير الوحيدة عن خصائص المعرفة العلمية ، وبين الأدب والعلم فوارق ضخمة تصور ما بينهما من تعارض يبلغ حد التناقض في أكثر الحالات ، ويقتضينا المنهج العلمي أن نستعمل حديثنا بتعريف ما نقصده بمفهوم الأدب ومفهوم العلم .

مفهوم الأدب :

حين يرى الأديب مشاهد الطبيعة وأحوال المجتمع وأحداث الحياة ، وحين يتأمل عبر التاريخ ويستشف بشائر المستقبل ، يتحول كل هذا في نفسه إلى انطباعات تتمثل في أحاسيس ووجدانات وخواطر ، يعبر عنها في صور أدبية نثرأ أو شعراً ، في لغة يحسن اختيار ألفاظها وتركيب جملها ، فيضفي عليها معاني ودلالات جديدة ، ويجعل أدواته يثير في نفس قارئه أو سامعه مشاعر وخواطر تشبع فيه البهجة والامتناع ، ومن أجل أن يحقق الأديب هذا يبيع لنفسه حين يبنى مهاراته أن يقدم لفظاً ويؤخر لفظاً ، ويحذف ثالثاً ويضيف رابعاً ، ويستخدم خياله الذي يتجاوز المعاني الحقيقية للألفاظ إلى دلالات جديدة ، ويزيد فيصطنع في تعبيراته المجاز والتشبيه والاستعارة ونحوها مما يمكنه من خلق صور أدبية يستعين بها على رسم أحاسيسه وانفعالاته وخواطره في لوحات قد تمثل منظرأ طبيعياً أو جواً نفسياً أو مشهداً من مشاهد الحياة ، وإن كان الدكتور طه حسين يقول في كتابه « حافظ وشوقي » : « إن العقل هو مصدر الإبداع الفنية » فإنها إن كانت أثراً من آثار الشعور ، ومظهراً من مظاهر

الحس القوى ، والعواطف الرقيقة ، والخيال الخصب فهي لغز إذا لم تستمد غذاءها الحقيقي من العقل والعلم ، ...!!

والأديب بإحساسه بالفاظ اللغة وخصائصها والعلاقات الخفية القائمة بين بعضها وبعض ، وبقدرته على صياغة العبارات ، ورسم الصور ، وبموهبة الفنية ورصيده الأدبي يستطيع أن يولد عند قارئه أحاسيس جديدة وصورا طريفة ، ويثير في نفسه الإعجاب والإمتاع .

ولكل أديب أسلوبه ، أى طريقته في التعبير ، ويكون أسلوبه وليد موهبته الفنية وثقافته وتذوقه للغة وطرقها في الأداة ، وهو يتأثر ببيئته وروح عصره ، والأدباء يختلفون في تركيب عباراتهم بين إيجاز وإسهاب ، وغموض وإيضاح ، وبساطة وإغراب ، وسهولة وتعقيد ، وتنافر وجمال ... ونحو هذا مما نراه كثيراً . ومرد الأمر في الأسلوب الأدبي إلى البلاغة ، وهى في تعريفها الشائع مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، بل ذهب التمداء إلى القول بأن الأسلوب بمعناه العام هو « طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعانى قصد الإيضاح والتأثير ، أو الضرب من النظم والطريقة فيه كما قال عبد القاهر الجرجاني ت ٤٧١ هـ في دلائل الإعجاز .

والأسلوب البليغ هو الذى يعبر بصدق عن شخصية صاحبه ، فالأسلوب هو الرجل أو الإنسان نفسه كما قال العالم الفرنسى بوفون + ١٧٨٨ G.L.L. Buffon وقد شاعت قوله وأريد بها أن الأسلوب هو مرآة لشخصية الأديب^(١) ومن هنا شاع القول بأن الأدب هو صدق التعبير

(١) . عالم نبات — قال فى «خطبة فى الأسلوب» محاضرة ألقاها فى

٥١ / ٨ / ١٧٥٢ . أمام الأكاديمية الفرنسية ، ونص قوله هو : الأسلوب

Le Style est L'homme même.

هو الرجل نفسه :

الفنى عن إحساس صادق لصاحبه . وإن كان علينا أن نعرف أن الأديب لا يعبر دائماً عن تجازب شخصية عاشها ، بل هو قادر بقوة خياله على أن يعيش أى تجربة إنسانية ويعبر عنها متخطياً زمانها ومكانها .

وكان أناتول فرنس + A. France ١٩٢٤ يقول إن الأسلوب الأمثل فى الأدب هو الأسلوب السهل الذى لا يكبد الذهن ، فللعلم علينا حق الانتباه والتأمل ، وليس للفنون ذلك الحق ، لأنها بطبيعتها تسر ولا تفيد ، ووظيفتها أن تعجب ولا وظيفة لها غير ذلك ، فيجب أن تكون جذابة بغير شرط

يروى العقاد هذا رأى فى أحد مقالين له عن الأسلوب فى مراجعات فى الآداب والفنون ، ثم يناقش الرأى فيقول : إنما تمتدح السهولة فى الآداب حين تدل على النيوغ والمقدرة ، إذا أدى بها الأديب المعانى التى يؤديها غيره بمشقة واعتساف والصور الخيالية والمعانى الذهنية هى الأصل فى جمال الأساليب فى الآداب والفنون

ويقول طه حسين فى الجزء الأول من حديث الأربعاء : إن الأديب عندى هو الذى يصنع أدبه ويعمله عملاً ، ويتبهاً له فيطيل التيهو ، ويفكر فيه فيمن فى التفكير ويتكلف لذلك من الجهد والمشقة ما يضمنه ويعيبه . أما الشاعر الذى ينحت من صخر فهو الذى يعجبني ويرضيني لأنه لا يقول الشعر وإنما يعمل ولأن الشعر لا يصدر عن طبعه وحده ، وإنما يصدر عن طبعه وعقله وإرادته

هذه كلمة مجملة خاطفة عن مفهوم الأدب ، فماذا نريد بمفهوم العلم ؟

مفهوم العلم :

يراد بالعلم فى معناه الواسع القضااض أى فرع من فروع المعرفة البشرية

يجرى على نهج ونظام ، ومته علم الأدب ، أما بمعناه الاصطلاحي الضيق .
وهو مائة صده في هذا الحديث . — فيراد به منذ أن ظهرت مناهج البحث
العلمي الحديث في مطلع عصورنا الحديثة^(١) — يراد به العلم الطبيعي أى
علم الفيزياء وما تفرع عنه من علوم تشاركه في مناهج التجريبية . والعلم
بهذا المعنى هو كل دراسة توافر فيها أربعة أركان — مجتمعة لا يغنى بعضها
عن بعض ، أولها : منهج البحث الذى يتحتم أن يكون تجريبياً استقرائياً
يقوم على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية إن كانت ممكنة ، والملاحظة
توجيه للذهن . — والحواس إلى ظاهرة أو ظواهر حسية للكشف عن
صفاتها وخصائصها توصلنا إلى كسب معرفة جديدة ، والتجربة ملاحظة
يتدخل أثناءها الباحث ليلاحظ الظاهرة في ظروف هيأها وأعدّها
بإرادته ليدرس الظاهرة في الوقت الذى يريده . وليحقق بذلك أغراضه ،
وفي الحالين يستخدم آلات وأجهزة تعوق قصور الحواس — أما ثانى
أركان المنهج فيتفرع عن أولها ، إذ طالما كان أول الأركان هو الاعتماد
على الحواس في ملاحظة الظواهر — فإن ذلك يستتبع أن يكون موضوع
البحث جزئيات محسوسة أى ظواهر طبيعية أو وقائع جزئية في عالمنا
الواقعي المحسوس ، فلا يجوز للعالم أن يتجاوزها في بحثه إلى دراسة
ما وراء المحسوس من حقائق — كعالم الأرواح — من حقه أن يدرسها
ويؤمن بها كإنسان أو مفكر أو فيلسوف وليس كعالم ، وثالثها وهو
أعم أركان العلم : أن يتوصل العلم عن طريق دراسته التجريبية للوقائع الجزئية
إلى وضع قانون عام يفسر الظاهرة التى يدرسها ويقال على أشباهها —
ويقول برتراند رسل + ١٩٧١ Bertna Russell في كتابه :

(١) وان سبق إلى معرفته من العرب جابر بن حيان ت ٨١٣ م والحسين
ابن الهيثم ت ١٠٢٩ م انظر كتابنا : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبى
ص ٣٠ وما بعدها .

Scientific Outlook إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية، إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفى لقيام العلم، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التي تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاً لها، ومن هنا كانت أهمية الواقعة الجزئية تقوم في أنها مجرد مثل يشهد بقانون من قوانين الطبيعة.

وهذا الركن — وضع القوانين العامة — لا يتوافق في رأينا في الدراسات الإنسانية التي يزعم اليوم أصحابها أنها أصبحت اليوم علوماً، متفرعة من العلوم الفيزيائية^(١) — وإن كان هذا الرأي يغضب المشتغلين بها من زملائنا.

ورابع الأركان — وهو لا يقل اليوم أهمية عن ثالثها — هو أن تترجم نتائج الدراسة العلمية (وهي القوانين) إلى رموز رياضية أي أرقام عددية، فالعلم اليوم مولع بتحويل الكيفيات (وهي الصفات التي لا تقاس) إلى كميات عددية، تحقيقاً للدقة والضبط، ولهذا تأكد القول بأن لغة العلم الوحيدة هي الرياضة، فلا علم إذا لم تقم دراسته على القياس أو الوزن. ولهذا حولت الدراسات العلمية الضوء إلى طول الموجات وقصرها، والصوت إلى سعة الذبذبة، والحرارة إلى موجات حرارية، واللون إلى موجات ضوئية يحدثها... وهم جرا، وذلك لإمكان قياس هذه الظواهر والتعبير عنها بأرقام.

ومن تعريف الأدب وتعريف العلم على النحو السالف الذكر، نستشف أن الخلاف بين لغة الأدب ولغة العلم هو خلاف تعارض قد يبلغ حد التناقض في كثير من الحالات، وسنعرض فيما يلي أهم وجوه

(١) من بحث سابق لنا تحت عنوان : اشكالية العلوم الاجتماعية انها ليست علوماً — وقد نوقش البحث في ندوة علمية في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

الخلافاً بين لثة الأدب ولغة العلم ، وقد حصرنا المهم منها
في سبعة فروق :

١ — الجديد والقديم في الأدب وفي العلم :

يستهدف العمل الأدبي إرضاء حساسية القارئ وإشباع ذوقه الفني ،
فإن روائع المقطوعات الأدبية شعراً ونثراً تعيش عصوراً طويلة جنباً
إلى جنب ، والجدير منها لا يستبعد قديمها ولا يقلل من روعته ، إن القطعة
الأدبية الرائعة تعيش أبداً ولا تموت بمضى الزمان ، إن مقطوعات
الشعراء وروائع الأدباء منذ أقدم العصور لا تزال حتى اليوم تثير عند
قرائها أعماق مكان الإعجاب ، ويفتتن بها أصحاب الأذواق حتى من المحدثين
والمعاصرين ، إن الأدب لا يقف حاضره عن ماضيه ، لأن ماضيه يجري
فياضاً متجدداً مع كل أديب عبقرى في كل عصر من عصور التاريخ ،
يشبع بهجة القارئ ويشير متعة السامع ويهز المشاعر ويريح الأعصاب ،
وليس هذا هو الحال في العلم ، فن الميسوز والمألوف إغفال العلماء والناس
لماضيه ، لأن تاريخ العلم يختلف عن العلم نفسه ، يقول دليون
روبان ، M. Robin في كتابه : الفكر الإغريقي وأصول الروح
العلمية ^(١) : إن ماضى العلم هو الجزء الميت القاتل من المحاولات التي قام
بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذي أدركه النسيان
بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يشبع رغبة الطامع
في التوسع في المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، وفي وسع دارس تاريخ
العلم أن يقنع بمعرفة النتائج التي انتهت إليها بحوث سابقه من العلماء ،

(١) Leam Robin La pensée Gréque et les Grigines de l'Esprit

Scientifique

وقد نقله الى الانجليزية M.R. Dobie تحت عنوان

Greek Thought and the Griginas of th scientific spirit .

دون الرجوع إلى تطور التفكير الذي أسلم إليها ، ولهذا فإن العالم يبدأ بحوثه عادة من حيث انتهى سابقوه من العلماء ، ينظر إلى الأمام ولا يلتفت وراءه ، وقوانين العلم يلتقى عندها العلماء جميعا ، فإن نشب بين بعضهم والبعض بصدد أحدها خلاف ، حسموا الخلاف بالرجوع إلى الواقع ، واستفناء التجربة ، وإذا كانت المفطورة الأدبية تصدر عن صاحبها ولا تعزى إلى أحد غيره ، فإن قوانين العلم لا تنسب إلى أصحابها إلا على سبيل التاريخ ، لأنها ملك مشاع بين كل العلماء وجميع الناس .

٢ — ذاتية الأديب وموضوعية العالم :

واضح بما أسلفنا أن الأدب عند صاحبه - مبدعاً ومتلقياً - قوامه الذاتية الخالصة Subjectivity لأنه يصدر عن مشاعر صاحبه وانفعالاته وأخيلته وخواطره ، وأما العلم فلا قيام له بغير الالتزام في بحوثه بالموضوعية بقدر ما تسمح الطاقة البشرية ، وقد عبر دكلود برنار ، + ١٨٧٨ Claud Bernard عن هذه التفرقة بين المنهجين بقوله : « الفن أنا والعلم نحن ، فالمنظر الطبيعي الواحد يصوره مجموعة من الشعراء في قصائد رائعة متباينة ، وبمقدار ما يكون بين بعضها والبعض من فراق في تعبيراتها الأدبية وصورها الفنية ، يمكن أن تكون عبقرية كل من أصحابها ، أما في حال العلم فإن الظاهرة الواحدة إذا عرض لدراستها مجموعة من العلماء ، انتهوا آخر المطاف بشأنها إلى نتائج واحدة ، لأن سبلهم جميعاً إلى دراستها والملاحظة الحسية التي تستهدف وصف الظاهرة وبيان خصائصها ، ثم إجراء التجربة التي يمكن تكرارها للتثبت من صواب نتائج الدراسة ، فإن اختلف بشأنها بعضهم مع بعض ارتدوا إلى الواقع مرة أخرى واستفتوا التجربة لتحسم أي خلاف يقوم بهذا العدد .

ويراد بموضوعية البحث Objectivity إقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة

الأشياء كما هي في الواقع، وليس كما يتعنى الباحث ويريد، أما الخبرة الذاتية فهي قوام الفنون - ومنها الأدب - لأن صاحبها ينظر إلى الشيء من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته وأحياته، فالفنون ابتداءً ذهني تلقائي، والشخصية الفردية في الفنون تحتفظ بذاتها على مر الزمان.

٣ - صدق الأديب ونزاهة العالم :

إن نفاذ الأدب يتميز شعراً أو نثراً يجعلون معيار تقييسه هو صدق صاحبه في التعبير الفني عن مشاعره وخواطره، ولا يفسحون مجالاً للحديث عن إبعاد عواطفه وميوله ورغباته من مجال إبداعه، لأنه لو فعل هذا لعز عليه أن يكون أديباً، بينما الأمر على نقيض هذا في حال العلم، فإن من أخص خصائص العالم أن يكون نزيهاً، ويراد بالنزاهة : Interestedness إماتة الذات Self-mortification أو تنحية الذات وإبعادها عن مجال البحث Self-elimination أي أطراح الهوى والتزام الحيدة واستبعاد الاعتبارات الشخصية وغير هذا مما ييسر للباحث الكشف عن هدفه من غير عائق، فالعالم عليه ألا يخضع بحثة لمصلحة شخصية أو شهوة فردية، أو عقيدة دينية أو نظرية علمية أو فكرة قومية... إلى الحد الذي تنتفي فيه أمانته في تقصى الحقيقة، بل عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ونزواتها وميولها ما مكنته طبيعته البشرية من ذلك^(١).

(١) كلن فلوجل J. Flugel مات منتبضع سنين - صاحب كتاب "A 100 years of Psychology" وغيره من إنتاج غزير - كلن استاذاً مساعداً لعلم النفس (Reader) بجامعة لندن، وخلا كرسى استاذ المادة نتقدم له مرشحاً وحيداً، ولكن اللجنة رأت أنه متحمس جداً لنظريات فرويد S: Freud إلى حد أنه يراها الحق كله، ويرى كل ما عداها بطلا...! وهذا يطعن في موضوعية بحوثه ونزاهته كعالم، فحرمته اللجنة من أن يكون رئيساً لقسم علم النفس.

والنزاهة تقتضى إنكار الذات Self-denial or abnegation والعزوف عن استغلال العلم لتحقيق مآرب شخصية ، فالعالم يظل فقيراً ، بينما يرى أصحاب المصانع الذين يطبقون قوانينه ، لأنه اختار البحث والتأمل ، وبالتالي أثر الفقر ...

ومن دلالات النزاهة أن العالم قد يتوخى دعوة الآخرين إلى نقد وإثبات خطئه إن كان قد ضل السبيل في بحوثه ، هكذا فعل باستير + L. Pasteur ١٨٩٥ حين شجع بوشيه Bouchet على أن يثبت صواب نظرية التولد التلقائي Spontaneous Generation التي كان باستير قد أثبت خطأها ، ومعنى هذا أن العالم يتقصد روح القاضى النزيه فيتجرد عن أهوائه وميوله ورغباته ومصالحه ما أمكنه ، وينتظر في صبر حتى يعرف كل ظروف القضية التي يتصدى للحكم فيها ، فيفحص كل الأدلة المؤيدة والمعارضة لها ، وكل هذا يقتضيه طاقة أخلاقية وذكاء ذهنياً ونزوعاً نقدياً لايسهل توافره ، ولا سيما في العلوم الإنسانية التي تتخذ الحقائق البشرية موضوعاً لدراستها ، والعالم الذي تعوزه النزاهة ، يكون موضع استخفاف واحتقار في دوائر العلماء^(١).

(١) قيل ان العالم الالماني هيكل + E. Haeckel ١٩١٩ قد زور مرة في صورة لجنين حيوان حتى تبدو قريبة الشبه بجنين الانسان ، فثبت بهذا نظريته الجديدة في التطور ، املا في ان يذيع اسمه ، فلما كشف العلماء تزويره واحتفلت اكاديمية برلين بعيد هذا المئوى دعت العلماء من شتى بقاع الارض لحضور احتفالها ، ولكنها حرصت على ان تغفل دعوة مواطنها هيكل احتقاراً له .

وفي اكتوبر ١٩٧٦ طلعتنا كبريات الصحف البريطانية باخر فضيحة اهتزت لها الاوساط العلمية في العلم المتمدين ، ذلك ان السير سيريل بيرت + ١٩٧٢

٤ — وسيلة التعبير في الأدب وفي العلم :

لغة الأديب أداة إثارة وتأثير وإقناع ، إنه يعبر عن مشاعره
وخواطره في صور فنية تثير في قارئه المتعة والراحة ، أما العلم فيحرص
على التخلص من الألفاظ والصور الفنية وغموضها ، ويتجنب إثارة المشاعر
والوجدانات ، ولهذا فإن دراساته لا تكون إلا متى أمكن القياس أو
الوزن - كما أشرنا من قبل ، فالعلم الحديث كلب بتحويل الكيفيات
(الصفات التي لا تقاس) إلى رموز رياضية أو كميات عددية ، ومن أجل
هذا لازمت البحوث العلمية آلات وأجهزة تعبر عن نتائج دراساته
بأرقام يتساوى جميع الناس في فهمها ، وبهذا اختفت من مساحة العلم
الاحكام الذاتية والتقديرية الشخصية ، وأصبحت لغة العلم الوحيدة هي
الرياضة ، يقول سليفيان J. W. Sullivan في كتابه القيم : أسس العلم
الحديث « The Bases of Modern Science » إن أقصى غاية للعلم أن يقدم
لنا وصفاً رياضيات عاماً للظواهر في عبارات تضم أقل عدد ممكن من
المبادئ والحقائق العقلية ، إن الرياضيات هي اللغة الوحيدة التي يستخدمها
العلم ، ونقول هذا مكررين دون أن نمل التكرار ، وبعد أن كانت

Cyril Burt كبير علماء النفس في بريطانيا ، قد ثبت أنه استعماري تعوزه
الامانة العلمية اذ كان يؤكد في كتبه ان الجنس الابيض يمتلئ على غيره من
الاجناس الملونة بالنكاء والقدرات العقلية التي لاتخفى ، وبالتالي يتعين
على المصنعمين ان يضعوا برامج لتعليم الملونين بحيث تتلاءم مع مستوى
نكتهم وعقولهم البليطة بالفطرة ، وروج تلاميذه لهذه النظرية المزعومة ، ثم
تصدى للكشف عن كذبها بعد موته باحثون من علماء النفس في انجلترا وامريكا ،
واكثرهم من تلاميذه وزملائه ، يتبين لم بمراجعة مصادر كتبه انها مختلفة
لاوجود لها الا في ذهن كاتبها ، وان الاحصاءات التي ايد بها نظريته مختلفة
ومختلفة فكان بهذا موضع احتقار من علماء العالم المتدنين

الملاحظة الحسية أهم ركن في منهج البحث العلمي ، احتل مكان الصدارة في عصرنا هذا رد الوقائع إلى أرقام تقرأ على مراقيم ومقاييس ، وأصبح الاتجاه الحديث الآن هو ترجمة الظواهر الطبيعية إلى رسوم بيانية ولوحات فوتوغرافية ، وهكذا أصبحت وقائع الحس في لغة العلم رموزاً رياضية وصياغات رمزية ، كما أصبحت القوانين مجرد دلالات رياضية ، وبهذا تغير الوضع في القرن العشرين عما كان عليه الحال في العصور السابقة .

قيل إن جاليليو + Galileo ١٦٤٢ قد كشف قانون انقصور الذاتي الذي يقرر أن كل جسم يظل على حالة سكونه أو حركته المنتظمة ، ما لم يوجد ما يغير حالته ، ظل هذا بعد قانوننا حتى آخر القرن الماضي ، ولكن علماء القرن العشرين - وقد اشتربوا ظاهرة التعبير عن القوانين بأرقام - يقولون اليوم : إن هذا مجرد وصف للجسم المتحرك ، وليس بقانون ، فإن أريد له أن يكون قانونا وجب أن يصاغ في رموز رياضية ...

هـ - الخيال بين لغة الأدب ولغة العلم :

إن دور الخيال في العمل الأدبي أساسي لا يستغنى عنه أديب ، بل اعلم أهم عناصر الأسلوب الفني ، فإن الأديب يستعين به على تكوين الصور الأدبية التي تمنح الألفاظ في تعبيراته مفاهيم جديدة تثير متعة القارئ وبهجة السامع ، والعالم بدوره لا غنى له عن الخيال ، فإنه مضطر في بحوثه - بعد مرحلة الملاحظة والتجربة - أن يفرض فرضاً يتخيله لتفسير الظاهرة حتى يتوصل إلى قانون لتفسيرها ، وعلى الباحث أن يمتحن الفرض الذي تخيله كتفسير مؤقت - للتثبت من صوابه ، فإن ثبت بالتجربة بطلانه عدل عنه إلى فرض ثانٍ فثالث فرابع حتى يهتدى بخياله إلى فرض يثبت بالتجربة صوابه ، فيكون قانوننا ، ولجون سنورت مل + J.S Mill ١٨٧٣

فى كتابه System of logic خمس قواعد للتثبت من صحة الفروض (١) فإن ثبت صواب الفرض أصبح قانونا عاما ، وهكذا نرى أن قوام الفرض العلمى هو الخيال الذى يتفاوت فيه الباحثون يتفاوت حظهم من الذكاء وسرعة البديهة وصفاء الذهن وسعة الاطلاع وغير هذا مما يساعد على تخيل الفرض الصحيح .

ولكن خيال العالم غير خيال الأديب ، فخيال العالم وسيلة يستعان بها على كشف حقيقة ، ولهذا كان مرتبطا بالواقع ، فتأخره تندمج فى الواقع إلى حد أن العالم لا يتردد فى التضحية بجمال الحقيقة متى ثبت له بالتجربة بطلانها ، أما خيال الأديب الفنان فإنه يستعين بالحقيقة وسيلة إلى كشف الجمال ، ولهذا يستهدف الفنان تحريك المشاعر حتى تتجاوب معه ..

٦ — معيار التقييم فى الأدب وفى العلم :

إذا كان قد قيل إن الأدب هو التعبير الجميل الصادق عن إحساس صادق ، فإن معيار جماله يقوم فى الذوق الفنى عند صاحبه وقارئه ، حقيقة إن الأديب يعيش بمقدار ما يحسن التعبير عن أحاسيسه وانفعالاته وخواطره بشرط أن تكون إنسانية ، تتخطى الزمان والمكان ، ولا تكون مجرد صدى لبيته أو روح عصره ، وإلامات أدبه بتغير معالم البيئة وروح العصر ، عاش شكسبير لأنه صور العواطف والغرائز البشرية

(١) غطن إليها الأصوليون من فقهاء المسلمين ومتكلميهم منذ العصور الوسطى ، قالوا عن طريقة التلازم فى الوقوع إن العلة مطردة أى تنور مع الحكم وجودا ، وقالوا عن طريقة التلازم فى التخلف إن العلة منعكسة أى تنور مع الحكم عدما ، وعن طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف عبروا عنها بدوران العلة مع معلولها وجودا وعدما — أو الطرد والعكس فيما يقولون — انظر كتابنا أسس الفلسفة ط ٧ ص ١٦٤ وما بعدها .

ولم يصورها مرتبطة بأهل بلده وعصره الذى يعيشه، ومع هذا فليس ثمة مقياس يقاس به جمال الأدب ، يكون خارج مشاعر الأديب وقارئه . وليس هذا هو الحال عند العالم ، فإن من أخص خصائص العلم - لم إمكان التثبت من صحة قوانينه بالرجوع إلى الواقع واستفتاء الخبرة والملاحظة الحسية فى أمرها ، ولا مجال هنا لذوق العالم أو إحساسه أو غير ذلك من أدوات اختبار الصدق فى حالات الفنون ، أو مما لا يدخل فى وسائل الإثبات العلمى .

وكذلك يبدو الصدق فى الأدب مختلفا باختلاف الأفراد وذوقهم الفنى ، وروح عصرهم بينما يتميز الصدق فى حال العلم بالثبات مع اختلاف الأفراد والجماعات زمانا ومكانا ، فإذا أثبتت التجربة أن المعادن تتمدد بالحرارة ، وكان من المحتم أن نتوقع من كل معدن - لم يختلط بغيره من مواد تمنع تمدده - أن يتمدد بالحرارة فى كل مكان وكل زمان . وليس هذا هو الحال فى الأدب وغيره من فنون ، ومن أمثلة هذا ما نراه فى شعر شوقي أمير الشعراء ، حمل على جناحه جمهرة قرائه إلى أقصى مراحل الإعجاب ، بينما كان فى الوقت نفسه ماثرا لجملة نقد ضارية شنها عليه العقاد والمازنى ومن ذهب مذهبهما من جردوه من أبسط مقومات الفن الأصيل !..

وليس هذا هو الحال فى العلم ، لأن نتائجها تتمثل فى أرقام يتساوى الناس فى فهمها ، يقول كارل بيرسون K. Pearson فى كتابه القيم Grammar of Science إن أحكام العلم لا تتأثر بالوجدان الشخصى أو الأحكام الذاتية أو الأهواء الشخصية ، وتستبعد التحيز وتوخى النزاهة العقلية .

٧ - بين أهداف لغة الأدب وأهداف لغة العلم :

قلنا إن اللغة هي أداة التعبير في العمل الأدبي ، وأن الرياضة هي لغة العلم الوحيدة في كل صورته ، فما الأهداف التي تنتهي إليها تلك الوسيلة في الحالين ... ؟

أما أهداف لغة الأدب فتبدو في اتجاهين تحددتهما مدرستان ، مدرسة ترى أن الأدب يصدر عن صاحبه كما يصدر الأزج عن الأزهار ، أو النور عن الشمس ، أو الخضرة عن النباتات ، وأما توجيه الأدب إلى تحقيق أغراض بعينها ترسم له أهدافاً بقصد إلى تحقيقها ، فهو إتلاف لطبيعته الفنية وإفساد لروحه ... ليس للأدب هدف مباشر يقصد إلى تحقيقه - غير الجمال - .

أما المدرسة الثانية فلعل رائدها في النصف الأخير من القرن الماضي هو كارل ملركس K. Marx ١٨٨٢+ وترى هذه المدرسة أن يسخر الأدب وغيره من الفنون لخدمة الإنسان في حياته الدنيا ، فيعالج الآفات الاجتماعية في مجتمعه ، يشخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصبح الأدب دعوة إلى تعبئة الجهود وتكثيف القوى لرفع مستوى الشعب ، والشعور به في شتى مجالات الحياة السياسية والأخلاقية والاجتماعية بوجه عام ، ومنذ سنوات هاجم خروشوف الفنانين الذين لا يسخرون فنهم لخدمة الحياة ، وأثار بهذا الكثيرين حتى من أهل عقيدته ... !

ومن رواد هذا الاتجاه في أدبنا العربي المعاصر الدكتور طه حسين ، فهو يقول في « ألوان » ، إن الأدب إذا اعتزل الحياة أصبح لغواً من اللغو ، وسخفاً لا غناء فيه ... لأن الفن الجميل على اختلاف أنواعه هو السلم الذي يتيح للشعب أن يرقى ويسمو ويعني بعظائم الأمور وجلال الأعمال . ويقول في « أدبنا المعاصر » :

« فالأدب لا يقاس بالجمال ولا يقاس بإرضاء الذوق ، ولا يقاس بحقق المعاني والآراء ، ولا بهذا المذهب الفلسفي أو ذلك ، وإنما يقاس قبل كل شيء بالإعراب عن حاجة الشعوب إلى ما يقيم حياتهم المادية قبل كل شيء ومن الباحثين من ربط الفن بالأخلاق ، ورأى أن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حد جعل اليونان يستخدمون لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والنبيل الخلق ، ويوحدون بين الكمال والجمال ، وإلى مثل هذا ذهب بعض المحدثين ، من أمثال هزبارت + ١٨٤٤ J.H. Herbart مؤسس علم الجمال وأفلاطوني كبردج وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية وغيرهم (١) .

وكرر فعل لهذا الاتجاه ظهر مذهب الطبيعيين الذي أنشأه بلزاك ، وبشر به في فرنسا زعيم هذه المدرسة أميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola الذي طبق في الفن القصصى المنهج التجريبي (الذي أخذه عن كلود برنار) فصور الحياة في أدب مكشوف Pornography ولا شيء سوى هذه الحياة المكشوفة يعد أدبا ، لأن رسالة الفنان في رأيهم ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين ، بل رسالة حق وجمال ، والشر حق موجود في الحياة ، وفي تصويره البارع جمال (٢) .

(١) انظر كتابنا : أسس الفلسفة ط ٧ ب ٤ ص ١ ص ٣٨٦ — ٣٨٩ .
 (٢) من ذلك أن الشاعر الفرنسي بوجلير + ١٩٦٧ Baudelaire اصدر ديوان شعره : « ازهار الشر » متضمنا مقطوعات شعرية تصور الاجسام المتحطة والحسنى المادى ، فرفع امره الى القضاء وادين بغرامه (٣٠٠ فرنك) مع حذف المقطوعات التى تنافى الاخلاق ، واثار حكم القضاء انصاره فانهم يكتوز هوجو مع غيره القضاء بالظلم والجور على قدسية الفن ولكن الحكم قد سر الفنانين بتسخير الفن للحياة والاخلاق ، وكان فولسنوى + ١٩١٠ من يطلبيون بالخيال الفنى لميلاد الاخلاق ، ويرفضون الفصل بين الفن والحياة (أسس الفلسفة ط ٧ ص ٣٨٥) .

لكن الاعتراض على هذا الرأي قديم ، فقد هاجم أفلاطون في جمهوريته القصص الشعري الذي يبدو أنه يفسد الضمير ويشوه المثل العليا ، وكان يرى أن الشعر والتصوير وغيرهما دجل يعتمد إلى العواطف فيثيرها ، ولا يلجأ إلا إلى العقل المتزن الرزين ، لأنه لا يجد فيه مجالا لميته ، ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العاثر في المدينة (الفاضلة) حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلا آية تقديرهم له وإعجابهم يفنه ، ثم يشيعونه إلى حدود المدينة ليطردوه منها وهم يتغنون بمدحهم والثناء عليه ... !

ومن المحدثين من يقول إن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهذيب والإصلاح ، فان قصد إلى ذلك ، جاء هذا عن طريق غير مباشر ، بل إن آثار التهذيب والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع - فيما يقول بوب Pop's Essay on man ويرى الدكتور جونسون أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يبدو بغير غرض أخلاقي ، ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير ... وما يشبه هذا يمكن أن يقال على الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J. Milton والكوميديا الإلهية لباتى + ١٢٢١ Dante وثورة الملائكة لأناتول فرانس + ١٩٢٤ Anatole France وغير هذا من آثار الفن الخالدة ، وهل يجدى مثل هذا الفن في رفع مستوى الأخلاق عند الناس ؟ إن مثله سيكون مثل الشحاذ الذي يعرج في موكب صاخب ، وعلى غير جدوى يلتمس بعرجه انتباه أولئك الذين يسرون في الموكب محققين له - فيما يقول كاريت

Carit's Theory of Beauty.

لكن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانب

للتصواب ، فليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد ، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة تعيش بفضل ما تضم من عناصر إنسانية خالدة ... ولكن من العبث أيضاً أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق وقيمها العليا ، وهي أصلاً إنسانية خالصة لا يحدّها زمان ولا مكان فيما يقول يرى Perry's

The Moral Economy

أما عن القائلين بتسخير الأدب لخدمة الحياة فإنهم يبالغون في دعوتهم إلى الحد الذي يتحول فيه الأدب إلى مصلح اجتماعي ، إن الأدب قد يصور الحياة ولكنه ليس صورة لها ولا بديلاً عنها ، ولا إصلاحاً لعبوبها ، وقيمة العمل الأدبي تقوم في أثره في نفوسنا ، والأدب خلق فني يخالف عناصر الحياة التي نشأ عنها ، ويترك فينا أثراً أعمق من آثار تلك العناصر . كان أرسطو يقول إن الواقعية ليست في أن تصور ما حدث ، بل ما يمكن أن يحدث ، لا حسب منطق الحياة كما نعرفها ، بل حسب منطق الحياة في القصة نفسها ... ولو توقعنا من العمل الأدبي أن يكون صورة صادقة للحياة ، لأغنتنا كتب التاريخ عن الأعمال الأدبية ، حقيقة إن العمل الأدبي يصدر عن الحياة ، ولكن الأدب إذا أحسن بناءه حاش في خدمة الحياة مئات السنين .

هذه فكرة عابرة عن أهداف العمل الأدبي ، فما هي أهداف البحث العلمي ... ؟

أهداف لغة العلم :

في أهداف لغة العلم اتجاهان تحددهما مدرستان شبيهتان من بعض

الوجوه بالمدرستين السابقتين ، فالأولى تتمثل قديماً في فلسفة اليونان ،
وهي ترى أن العلم في كل صورته يكون هدفه العلم ، أي الكشف عن
الحقيقة يآعث من اللذة العقلية دون نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على
ذلك من خدمة في حياتنا العملية أو إشباع لعواطفنا الدينية - كما كان
الحال في حكمة الشرق القديم . أما المدرسة الثانية فهي أعم وأشيع ،
وهي تربط بين نتائج البحث العلمي ومطالب الحياة الدنيا ، وإن كان
النظر يسبق العمل ، ولعل أكبر من مهدوا لهذا الاتجاه من الأوربيين
المحدثين فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon :

واضع أصول المنهج العلمي :

رأي سيكون أن أسمى أنواع العلم هي التي تمكننا من السيطرة على
ظواهر الطبيعة للتحكم فيها من أجل مصلحة الإنسان في حياته ، وبهذا
أوجب يكون أن يسخر العلم لتسخين أحوال الناس وتحقيق رفاهيتهم
ورفع مستوى معيشتهم ، فقيمة العلم مرهونة بآثره في حياتنا العملية ،
والمعرفة قوة ، كما كان يقول دائماً .

وأكد هذه الروح العملية من المعاصرين أصحاب الفلسفة البرجماتية
من الأمريكيين فيقون د جون ديوي ، + ١٩٥٢ J. Dewey إن العلم
مجرد فن تطبيقي أو مشروع عمل ، والقوانين العلمية ليست تفسيراً
للظواهر الطبيعية ، وإنما هي وسيلة لإجراء صفقات ناجحة في التعامل
مع الوقائع الحسية ، والهدف من ذلك تحقيق أغراض بشرية نافعة . . .
إلى آخر ما يراه في « بحوثه في المنطق التجريبي » ، وما يتردد في كتابات
غيره من دعاة الفلسفة العملية للبرجماتية .

ومن آثار النزعة العملية في تصور العلم أن اتجه الباحثون منذ

القرن الثامن عشر إلى تطبيقات القوانين العلمية ، فكان ما نسميه اليوم بالتكنولوجيا ، وهى تقوام حضارتنا المادية فى عصرنا الحاضر^(١) ، فالبحث العلمى أساس التقدم ، والتكنولوجيا هى السبيل لتحويل ثمار هذا البحث إلى مواد وأجهزة ومعدات قابلة للاستخدام فى الحياة العملية (كما يقول معجم العلوم الاجتماعية) .

حسبنا هذا من فروق تميز بين لغة الأدب ولغة العلم ...
ولا بأس من أن نختتم حديثنا بكلمتين ، نجمل فى أولاهما موقف الأدب الحديث من العلم ، ونوضح فى ثانيتهما خطأ التقاد والناس فى استغنائهم بالأدب والقول بأنه مجرد تسلية ومضيعة للوقت :
(أ) موقف الأدب الحديث من العلم :

تقدم العلم فى القرن الماضى تقدما مذهلا ، وأصبحت نظرياته آية فى الدقة والإحكام ، وأمكن تطبيقها فكانت مخترعات يسرت حياة الناس من ناحية ، ودمرت الكثير من أسباب الحضارة الإنسانية من ناحية أخرى ، اخترعت آلاته فأدت إلى إتقان الصناعة والزراعة وتيسير وسائل النقل ، وكان انقلابا فى حياة الإنسان لم يسبق له مثيل ، ولكن كثرة المصانع التى تستخدم الآلات الحديثة أدت إلى شيوع البطالة بين العمال ، إذ استغنى أصحاب المصانع عن كثيرين منهم ، فحدث فى إنجلترا فى أوائل القرن الماضى أن تجمعهر العمال وأضرربوا وهجموا على المصانع لتحطيمها ، وطالبوا بنصيبهم فى ثرواتها لأنها نشأت عن كدهم ، وظهر المتطرفون من الاشتراكيين الذين يريدون هدم نظام الملك القائم وقتذاك ، .

(١) وأن عرفتتها المجتمعات البدائية وأرادت بها المعرفة المتاحة لتشكيل الأشياء المصنوعة فى الحرف والمهن اليدوية ، كما تدل على المهارات فى صنع الآلات ...

ووسط هذا الجو المضطرب المعتم كان للمحدثين من الأدباء موقف من
من الآلة والمدنية العلمية ، نشير إليه في الكلمات التالية :

تتخير ثلاثة من أئمة الأدب الإنجليزي المعاصر ، من أصحاب
النزعات الصوفية الرومانسية لنشير إلى تمردهم على الآلة التي ظنوا أنها
جمدت الحياة الحديثة ، وأحالتها إلى ضجر مجذب ، وهؤلاء هم دافيد
هربرت لورنس + ١٩٣٠ وتوماس ستيرن إليوت + ١٩٦٥ وألدوس
هكسلي + ١٩٦٣ :

فأما لورنس فيقول : إن الآلة هي المسئولة عن العقم الذي أصاب
الحياة الإنسانية في العصر الحديث ، لأن الإنسان أصبح خادماً وكان
سيدها ، فتضائل شعوره بفرديته وكيانه كإنسان ، وأضحى موقفه من
الحياة لا يعدو أن يكون موقف المتفرج ...

ويتفق معه إليوت ، في نقد الحياة العصرية ، ويصفها بالعقم
والفشل ، ويرجع ذلك إلى المدنية العلمية... يعترف بأنها أدت للإنسان
الكثير من وجوه الخير المادي ، وزودته بالمعرفة والعلم ، ولكنها
باعدت بينه وبين الحياة وكنها ، وطمست إدراكه الروحي ، وتركت
وهو أشقى مما كان قبل أن يعرفها... إنها لم تعطه مزيداً من الحكمة
ولا من الإنسانية ، بل شغلته عن نفسه فأضاع حياته فيما جد عليه من
شئون العيش ، وأضاع العلم نفسه فيما جمع من شتى المعارف ...

أما ألدوس هكسلي فقد خالف زميله قليلاً في ثورته على المدنية
العلمية ، فهو في روايته : *Brave New World* وهي تدور حول قصة
العالم مستقبلاً ، يصور بطلها شاعراً رقيقاً ينشد الحب والشعر والجمال
والحرية والفضيلة ، ولكنه يفتقد في الحضارة الجديدة كل هذه المعاني
الحقيقية إلى نفسه

وهؤلاء الأدباء الثلاثة لا تختلف أفكارهم عن المدنية العلمية عن فكرة شعراء الحركة الرومانسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر (من أمثال وردزويرث + Wordsworth ١٨٥٠ وشيلي ١٨٥٩ Shelley ويرون + Byron ١٨٢٤ في ثورتهم على تصنيع إنجلترا في عهدهم ، مع فارق واحد هو أن أولئك يضيقون بالواقع ويهربون منه ، بينما كان أدباؤنا الثلاثة المعاصرون يضيقون بالواقع ، ولكنهم يواجهونه مواجهة صريحة قوية فعالة .
ونضيف إلى هذا موقف أديب فرنسي سبق هؤلاء إلى ما يشبه هذا الموقف هو جان جاك روسو + J. J. Rousseau ١٨٧٨ فقد ذهب في صدر شبابه إلى أن ازدهار العلم يؤدي إلى انحطاط الخلق ، وأن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الإنسان الذي يفكر ويتعقل حيوان فاسد الأخلاق !....

مع أننا نرى أن الإنسان ميزته على الحيوان الأعجم عقله وتفكيره ... وعلى أي حال عدل روسو ، عن الكثير من أفكاره في كتابه د. إميل ، (١) .

ومع هذا فما من شك في أن الأدب قد تأثر بالتقدم العلمي الحديث ، ومن دلالات هذا شيوع القصة العلمية في الأربعين عاما الأخيرة ، شيوعا أدى بالكثيرين من أئمة الفكر والأدب في أوروبا إلى التوجس من أن يؤثر ذلك على أنواع القصص الأخرى ... ومنذ ثلاثين عاما ظهرت في عام واحد وفي شارع واحد من شوارع لندن عشرة محلات تخصصت جميعها في بيع القصص العلمية ، وكثرت محلات بيعها في نيويورك إلى حد يجعل السائح يتوهم أن نيويورك لا تقرأ إلا هذا النوع من القصص - كما كان يقول صديقنا المرحوم د. رشاد رشدي .

(١) انظر كتابنا : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي ص ٣٧٩ .

ولعل ما قلناه عن الأدب الفرنسى والإنجليزى المعاصر كان له صدىه
عند بعض المعاصرين من أدبائنا فى مصر ...

ب - الأدب فى خدمة الفلسفة :

كثير الحديث عن الأدب الذى يتطلب صدق التعبير عن أحاسيس
صاحبه ومشاعره وخواطره ، فى لغة يتخير ألفاظها ويحسن وضعها من
الجل ، مع تخيل الصور الفنية التى ترضى حساسية القارىء وتشبع فى نفسه
الإمتاع ، وشاع القول بأن الأدب يستهدف تصوير الجمال ولا يتجاوز
هذا الحد إلى الاهتمام بآفات الحياة الاجتماعية وعلاج مشكلاتها ، وقد
أدت هذه الأقوال بالكثيرين من الباحثين والنقاد والمثقفين إلى
الاستخفاف بالأدب شعراً ونثراً ، والقول بأنه مجرد تسلية ومضيعة
لوقت ، وهؤلاء مخطئون أشد الخطأ وأفدحه ، وحسبنا للتدليل على
خطئهم أن نقول إن استقراء تاريخ النهضة شرقاً وغرباً يشهد بأن
يقظة الشعوب تبدأ بالحركات الأدبية ، ثم تليها النهضة العلمية فى كل
المجالات ، هكذا كان الحال مع العرب أيام بنى العباس ، وكان هذا أيضاً
هو الحال فى نهضة أوربا فى مطلع عصورها الحديثة .

لقد بدأ عصر الإسلام الذهبى - علماً وفلسفة وحضارة - فى منتصف
القرن الثامن لليلاد - الثانى للهجرة - بعد أن سبقته نهضة أدبية تمثلت
فى أواخر العصر الأموى فى شعراء من أمثال جرير والوليد بن يزيد ،
وفى كتاب من أمثال مطلم مولى هشام بن عبد الملك ، وعبد الحميد الكاتب
وهو أشهر من أن يعرف ، والحسن البصرى وغيرهم .

وأما عن عصر النهضة الأوربية فى القرنين الخامس عشر والسادس
عشر : فيكفى أن يقول عنه أكبر مؤرخى العلم « جورج سارتون » +

١٩٥٦ في كتابه *History fo Science & New humanism* - إنه عصر ذهبي في الفنون والآداب ولكنه عصر مخيب لآمال مؤرخ العلم - أي أن مؤرخ العلم لا يجد فيه من العلم ما يستحق أن يؤرخه^(١) ولكن البقعة قد أعقبت عصر النهضة ، وكانت طلائعها في القرن السابع عشر على يد تيخوبراه ، + ١٦٠٩ Tycho-Brahe عالم الفلك الدنمركي الذي كان يباشر عمله في أول مرصد عرفته أوروبا ، وتليذه كبلو + ١٦٣٠ Kepler الذي استغل ملاحظاته في تحديد مدار المريخ حتى توصل بعد تسع سنين إلى المدار البيضي وشرع في وضع قوانينه ، وجاليليو + ١٦٤٢ Galileo الذي أتم عليها رأى كوبرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus في القول بدوران الأرض ، واخترع المقراب (التلسكوب Telescope) وكان فجر النهضة العلمية الحديثة وكان أول رائد حديث شغف بالرياضيات واعتبرها أداة العلوم الفيزيائية ... وغير هؤلاء .

بل تقول في التدليل على خطأ الذين يستخفون بالآداب ويعتبرونه مضيعة للوقت ، إن الفلسفة تقوم أصلا على منطق العقل ، وتستبعد العاطفة والخيال ، وتهتم بالتجريد فتصعد من المحسوس إلى المعقول المجرد ، ومع ذلك فإن الناظر في تاريخها قديمة وحديثة ، لا يملك إلا أن يقول إنها امتعانت بالآداب شعره ونثره في التعبير عن أعماق الأفكار وأدق المعاني .

فالفلسفة منذ أيام أفلاطون - أي منذ نحو أربعة وعشرين قرنا من الزمان - حتى يومنا هذا ، لم تستغن في فترة من حياتها عن الخيال أو تتخلي عن الشعر ... ! فمن قديم الزمان أدرك حكام البشرية أن الحقيقة كثيرا

(١) مع استثناء ليونارد دافنشي + ١٥١٩ وميكافيللي + ١٥٢٧ والمصورين الفلورنسين الذين مهدوا لنبأة علم التشريح ، وفيلسوف + ١٥٦٤ وكوبرنيكوس + ١٥٤٣ ولم يكن هؤلاء من العلم الاصيل .

ما تتخفى وراء الأساطير والخرافات والأقاصيص والحكم الشعبية ، ولهذا قيل إن الفيلسوف مهما حاول أن يجعل عقله حكماً في كل قضية تعرض له ، أو أن يعد فلسفته مجرد أنظار عقلية أو حكمة تمتاز بالدقة ، فإنه يجد نفسه محمولا على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر ، ويمتزج فيه الواقع بالخيال .

وحدثاً عبر الوجوديون عن المواقف الميتافيزيقية بالأسلوب الروائي ، فكانت الروايات والقصص والمسرحيات عندهم هي التعبير الحى عن تجارب الإنسان بوصفه موجوداً ميتافيزيقياً ، والحقيقة عندهم لا تدرك بالعقل وحده ، ولهذا يعبرون عن الواقع كما يتكشف لهم خلال العلاقة بين الإنسان والعالم ، وهي فعل وعاطفة قبل أن تكون فكراً وتصوراً كما تقول « سيمون دى بوفورا » ، ومن ثم أصبحت الرواية غير دخيلة على الفلسفة ، بل تعبيراً حياً عن المواقف الميتافيزيقية ، وبها تتكشف علاقة الإنسان بالعالم وبالأخرين .

ومن الفلاسفة المحدثين من كان يقدر الشعراء حق قدرهم ، وفي مقدمة هؤلاء « برجسون » ، + ١٩٤١ وكان هو نفسه من خيرة الكتاب المحدثين فى الفلسفة ، بل كان من الفلاسفة أدباء ، ومن الأدباء فلاسفة فكان كير كيجارد - ١٨٥٥ Kierkegaard ونيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche والوجوديون المعاصرون من أمثال سارتر + ١٩٨٠ وسيمون دى بوفوار يعبرون عن أفكارهم الفلسفية فى روايات ومسرحيات وأفلام سينمائية ، بل رأى الفيلسوف الإنجليزى هوبنهايم + ١٩٤٧ A. N. Whitehead الالتجاء إلى الشعراء بين الحين والحين تيسيراً للتعبير عن بعض الأفكار الفلسفية العميقة .

وإذا كان هذا هو شأن الفلسفة مع الأدب ، فإن الأدب بدوره قد

احتل في فرنسا إبان الستين سنة الأخيرة مجال الفلسفة ، ولا أدل على هذا مما نراه في إنتاج الأدباء من مسرحيات وروايات وأشعار ووقالات شغلت مجالات فلسفية عند أمثال بلزاك + ١٨٥٠ وفكتور هوجو + ١٨٨٥ V. Hugo وبول فاليري + ١٩٤٦ . ومع هذا فإن الأدباء يجأرون بالشكوى من تطفل الفلسفة على موائد الأدب ، واحتلالها لأرضه على غير إرادته ، ربما كان السبب في ذلك شيوع الفلسفة في فرنسا واتساع جمهورها بعد الحرب العالمية الثانية ، بدليل كثرة المجلات الفلسفية وتعدد الندوات الأدبية والفكرية إلى حد أن أصبحت الفلسفة حديث الناس في الطرقات والملاهي والحوانيت ، ولعل مرجع ذلك إلى أن الفلاسفة قد ارتدوا إلى الاهتمام بدراسة الإنسان ، وهو موضوع الأدب المعاصر .

وإذا كان من الأدباء المعاصرين من يحتج على غزو الفلسفة لأرض الأدب ، فإن من الفلاسفة المعاصرين من يهاجم الخلطين الفن والفلسفة ، فمن ذلك أن بعض أصحاب الوضعية المنطقية ينددون بدعاة الميتافيزيقا الذين يزجون الفلسفة بالفن ، ويتهمون مذاهبيهم بأنها خاوية من الحقيقة ، لأن هؤلاء الوضعيين المنطقيين يرون أن وظيفة الفلسفة تقوم في تحليل الألفاظ والعبارات تحليلاً منطقياً ، في ضوء ماسمونه بمبدأ التحقق Principle of Verilication ومؤداه أن كل لفظ لا يكون له مدلول حسي في الواقع ، يكون فارغاً من المعنى ، وبهذا رأوا أن المحسوس هو وحده الذي يحمل معنى ، وهذا المعيار استبعدوا من مجالات البحث : الميتافيزيقا والعلوم الفلسفية المعيارية والفنون على اختلاف أشكالها ، وقالوا إن الميتافيزيقا تبحث في المجردات دون المحسوسات ، وأنها عمل فني لا يستقرى الواقع ، بل يقوم على الخيال ، وأصحابها - في رأيهم -

شعراء قد ضلوا سبيلهم وراحوا يقدمون قصائد من نسج الخيال...!!
فالمذاهب الميتافيزيقية ملاحم شعرية تعبر عن إحساس أصحابها بالوجود
والحياة، بل جاهر رودلف كارب + Carnap ١٩٧٠ بأن الموسيقى
ربما كانت أقدر من فلسفتهم على تأدية هذه الوظيفة، لأنها مجردة من
كل عنصر موضوعي، فالميتافيزيقيون في هذه العصور موسيقيون
عدموا كل موهبة موسيقية... إلى آخر ما رآه في كتابه عن العلم
والميتافيزيقا، مع أن الفلسفة في حقيقة أمرها تستند الكشوف عن
الحقيقة وليس التعبير عن الجمال، وميارها هو الصدق المنطقي لا الحسن
وبراعة التعبير عن الأحاسيس.

حسبنا هذا بيانا لأهم الفروق الضخمة التي تميز بين لغة الأدب ولغة
العلم، وقد بدا لنا من خلالها أن التعارض بينهما كان يبلغ حد التناقض
في أكثر الحالات.

مصادر البحث

شكري محمد عياد ! مدخل إلى علم الأسلوب .

د . رشاد رشدي : ماهو الأدب ؟

د . زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة .

د . عبد القادر القط : الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر .

J. W. Sullivan. The Bases of Modern. Science
Kal Pearson, The Grammer of Science.

Bertrand Russell, The Scientific Outlook.

Lea Spitzer, Linguistics & Littrary Hist., essays
in Stylistics.

Renè Wellek & Bustin Warren, Theory of Litterature.

Stepheu Ullman, Language & Style.

S. Jevons, Principles of Sciance.

Sir, J. Jeans, The New Background of Science.

J. Conant, Science & Common Sense.

M. Walker, The Nature of the Scientific Thought.

- ٤ -

بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة

بحث نوقش في مؤتمر
مجتمع اللغة العربية بالقاهرة
في مارس ١٩٨٦ م

بين لغة القرآن ولغة الفلسفة^(١)

تمهيد - صلة الفكر باللغة - القرآن ليس كتابا في الفلسفة -
لغة القرآن الكريم - لغة الفلسفة - مكان اللغة من الفلسفات المعاصرة -
كلية أخيرة في لغة الفلسفة - وهم الاعتقاد في التعارض بين الفلسفة
والدين - إلتقاء الفلسفة بالدين - موقف فلاسفة المسيحية في العصور
الوسطى - موقف فلاسفة الإسلام في العصور الوسطى -
خاتمة البحث .

تمهيد :

من حق القارىء أن يقول - بإيجاء من عنوان الحديث - أن الموازنة
بين لغة القرآن ولغة الفلاسفة من بنى البشر ضلال مبين ، ولكننا نبادر
فنقول إن الهدى من هذا الحديث هو محاولة الكشف عن أهم الخصائص
التي تميز لغة القرآن باعتباره وحيا من الله على من اصطفاه رسولا لهداية
البشر ، والكشف عن أهم الخصائص التي تميز اللغة التي يصطنعها الفلاسفة
للتعبير عن أفكارهم ومذاهبهم ، وهي في نهاية المطاف وجهات نظر شخصية ،
قد يقبلها القارىء أو يرفضها إذا لم تصادف عنده اقتناعا^(٢) .

إن من الحق أن يقال إن الفلسفة أصلا مواقف عقلية أو اتجاهات
فكرية تقوم على منطق العقل ، ولكنها تتأثر لا محالة بفردية أصحابها
وظروفهم ، إلى حد يصدق معه القول بأن ليس ثمة فلسفة يلتقى عندها جميع
الفلاسفة ، أو ترضى عنها أغلبيةهم الساحقة . . . !

إن الفلاسفة قديما وحديثا على غير اتفاق في تعريف الفلسفة ، وتقرير
موضوعها ، وتحديد غايتها وتعيين مناهج بحثها^(٣) .. وعلى غير هذه الحال

يبدو القرآن الكريم ، أنزله الله هداية للناس في كل زمان ومكان ، ليسكون للعالمين نذيرا - الطرفان - ، إن هو إلا ذكر للعالمين ، يوسف آية ١٠٤ ، فالقرآن للعالمين يقصد الإنسان حينما وجد ، وإلى أى جنس ينتمى (٤) .
وظل القرآن طوال الأربعة عشر قرنا بعيداً عن التحريف ، واعترف بذلك المنصفون من المستشرقين (٥) .

وليس من حق مؤمن أو ملحد أن يعتمد إلى حدنى أو إضافة أو تحريف ، ولا يباح ذلك باجماع أو باجتهاد فى الرأى (٦) ومن هنا ندت كل موازنة بينه وبين كلام للبشر ، بالغاما بلغ عندهم العمق فى التفكير أو الإعجاز فى التعبير .

صلة الفكر باللغة :

من قديم الزمان أدرك الفلاسفة أن اللغة وعاء الفكر وأداة التفاهم بين الناس والعلماء بعضهم وبعض ، هى أشيع وسيلة وأغلبها للتعبير عن الأفكار ونقلها إلى الآخرين ، وبين اللغة والفكر علاقة وثيقة حدث بفريق من الباحثين إلى القول بأن اللغة هى التى تحدد للمجتمع طريقة تفكيره وأسلوب سلوكه ، إلى حد أن المجتمع لا يرى العالم إلا من خلال لغة ، ولكن فريقا ثانيا من الباحثين رأى - على عكس هذا - أن طريقة التفكير فى المجتمع هى التى تحدد أسلوب التراكيب اللغوية عند أهله ، بينما يرى فريق ثالث - يمثلهم السيكلولوجيون - من أمثال واطسون + ١٩٥٨ J. B. Watson أن يكتفى بتوكيد الصلة بين الفكر واللغة ، ولكن فريقا رابعا يرى أن العلاقة بينهما متبادلة ، بمعنى أن كليهما يؤثر فى الآخر ويتأثر به - وهذا هو أشيع الاتجاهات وأقربها إلى الصواب .

ومن هنا بدت العلاقة وثيقة بين علم المنطق وعلم اللغة ، وذلك منذ أقدم العصور ، ففند عهد أرسطو + ٣٢٢ ق.م - واضع علم المنطق (٧) ،

احتل مبحث التصورات مكان الصدارة بين البحوث المنطقية، وجعله
المنطقة شاملا للألفاظ ودلالاتها وأنواعها، ويشهد هذا بأنهم أدركوا -
منذ الماضي السحيق - الاتصال الوثيق بين الفكر واللغة، أو بين البحوث
العقائمية والبحاث اللغوية، فاهتموا بدراسة الألفاظ باعتبارها سمات المعاني
ورموزها، ومن هنا قيل إن المنطق يدرس الألفاظ من ناحية دلالتها
على الفكر، لا من النواحي التي تتعرض لها علوم اللغة والنحو والصرف
وبالبلغة^(٨).

القرآن ليس كتابا في الفلسفة :

تورط أحد زملائنا من الأزهريين الذين درسوا الفلسفة وحصلوا
فيها على أعلى الدرجات، فظنوا - بحسن نية - أن من دلالات تمجيدنا
للإسلام، أن نقول إن من مفاخر القرآن الكريم أن ينضم على فلسفة...!
فأخونا المرحوم الأستاذ الدكتور / محمد يوسف موسى وضع كتابا
تحت عنوان: القرآن والفلسفة، قال في مقدمته إن القصد من هذا الكتاب
هو بيان ما اشتمل عليه (القرآن) من فلسفة (ص ٥) ويقول إن القرآن
باعتباره كتاب الدين الذي هو خاتم الأديان، وأن الغاية منه هي هداية
البشر كافة وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه، يجب، أن يكون قد احتوى
أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها... ص ١٣ ونحن
نرى أن نتيجة الفقرة السابقة لا تستخلص عقلا من مقدمتها، إلا إذا كان
للفلسفة مفهوم غير مفهومها الشائع، فالقرآن كتاب خاتم الأديان،
وغايته هداية البشر جميعا، فكيف يستخلص من هذه المقدمة أن القرآن
بالضرورة قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها
وأقسامها؟

وسيادته يكرر القول .. خاصة في نتائج بحثه ص ١٧٣ - بأن القرآن

دعاً حقاً وما يزال ، يدعو قارئه إلى التفكير بعقله ، وإلى محاولة الوصول إلى حقائق أخرى عن طريق الذوق والقلب . . . ويستشهد بآيات قرآنية منها « إن ذلك لآيات لقوم يعقلون » - « لقوم يتذكرون » - « لقوم يتفكرون » - هذا في رأى سيادته شاهد يكفى للقول بأن القرآن « يشتمل على فلسفة » . . . ويقول إن الآيات التي تعرضت لأهميات المشكلات الفلسفية أثارت عند فرق المتكلمين ، ونشأت عنها ، مباحثهم في تلك المشكلات .

والرأى عندنا أن مجرد الدعوة إلى استخدام العقل ، وأن مجرد إثارة المشكلات الفلسفية ، ليس شاهداً على وجود فلسفة ، إنما يحتمل أن توجد الفلسفة في كيفية معالجة المشكلات وتفسيرها ووضع حلول لها ، ومن عجب أن يقوله سيادته في ص ١٧٤ إن الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد لم يستوخوا القرآن في تكوين مذاهبهم وبنائها ، وينتهى سيادة المؤلف إلى أن القرآن الكريم قد دفع المسلمين أو وجههم إلى التفلسف وأوحى بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية ، وإن صاحبته عوامل أخرى في نشأة الفلسفة عند المسلمين .

والرأى عندنا أن العوامل الأخرى لم تؤثر في نشأة الفلسفة عند المسلمين ، والأصح أن نرد نشأة الفكر عند المسلمين إلى الاجتهاد بالرأى في علم أصول الفقه - كما يرى أستاذنا الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق ، وأن العوامل الوافدة - كترجمة الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية - قد ساعدت على نمو التفلسف وتهذيبه عند المسلمين .

ولسنا نرى في كل ما ذهب إليه مؤلفنا السالف الذكر دليلاً واحداً على أن القرآن قد اشتمل على فلسفة - وقد كان هذا هو هدف كتابه

كما يقول في مقدمته . وذلك لا ينقص من شأن القرآن كتاباً أوحى به الله هدى ورحمة للبشر .

« لغة القرآن الكريم » :

وقد اصطفى الله رسله وأيدهم بمعجزات من جنس ما برع فيه أقوامهم ، فكانت معجزة موسى من جنس السحر الذي اشتهر به قومه ، ومعجزة عيسى الطيب الذي برع فيه أهله ، ومعجزة محمد البيان الذي كان قومه أمته . يقول الرافعي إن القرآن قد صنى اللغة من أكرامها

كان العرب في جاهليتهم أمة بلاغة ، أئمة بيان وشعر وخطابة ، فنزل للقرآن بلغتهم معجزاً متحدياً كل من كان في وسمه أن يرفع بيت من الشعر قبيلة هان خطبها ، أو يخفض قبيلة علا شأنها . « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »^(٩) ، وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين^(١٠) .

ولما عجزوا وانقطعت بهم السبل قصدوا لمحاربته ، وقالوا ساحرا وشاعرا ومجنون ، ورجل يكتب أساطير الأولين ... وغير ذلك مما كان إقراراً منهم بالعجز ، قال الجاحظ : بعث الله محمداً أكثر ما كانت العرب شاعراً وخطيباً ، وأحكم ما كانت لغة ، وأشد ما كانت عدة ، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد الله وتصديق رسالته ، دعاهم بالحجة فعجزوا أن يحاجوه ، وأشعلوا نار الحرب وهو يحتج بالقرآن متحدياً أن يعارضوه ، إن كان في رسالته كاذباً ، فعجزوا مع كثرة كلامهم واستجابة لغتهم وكثرة شعرائهم . . وإن لم يخل التاريخ من مزاعم من عارضوا القرآن ومن ادعوا النبوة^(١١) . ولو قدر لهم أن يستجيبوا للاتحدى ، وأن يعارضوا

القرآن بمثله، لسقطت عندهم دعوى الرسول المعظى، وانهارت رسالته. وقد حار العرب في أمر هذا الكلام المعجز، وصور لنا ابن هشام في السيرة النبوية جبرتهم وانهارهم منه، وضيقهم بالنبي وعنادهم له، ولأن كان منهم من كان يلذ له أن يستمع إلى القرآن «خلصة»، ليشبع اقتنانه بإعجازه البياني.

نزل القرآن بلهجة قريش باعتبارها أفصح لهجات العرب، وكان يتخير من ألفاظ القبائل العربية أبلغه على المعنى المقصود، ولما أقبل الكثيرون على المدينة واعتنقوا الإسلام مع اختلاف لهجاتهم، أجاز الله لهم قراءة القرآن بالفصح من لهجات العرب المتداولة، وحرّم قراءة القرآن بغير الفصح من اللهجات، ومعنى هذا أن القرآن قد صقّى اللغة من أكنادها، وخلصها مما يخرجها عن أصولها اللفظية، وتخير من ألفاظ القبائل ما هو أبلغ في دلالة على المعنى فضمه إليه، ولهذا ارتقى باللغة في التعبير عن المعنى المراد، وكانت لغة القرآن بهذا هي أبلغ لغة اختارها العرب. وشغل القرآن بإعجازه المعنوي واللفظي الرعيل الأول من المسلمين، واتبعوا تعاليمه ديناً ودنياً، ولم يتعرض أحد من الصحابة والتابعين للبحث في مسألة الإعجاز، حتى إذا اتسعت الفتوح الإسلامية وتسللت إلى الإسلام ثقافات وافدة، تعرض الإسلام لتشكيك أصحاب الديانات القديمة، وطعنوا في إعجازه زاعمين - كما يشير ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن - أنه لا يخلو من تناقض ولحن وفساد نظم، ولهذا تصدى علماء الإسلام متكلمين ومفسرين ولغويين - لتنفيذ هذه المزاعم وإبطالها بمؤلفات فصلت في بيان الإعجاز^(١٢) وعرضوا لتفسير الإعجاز فقال المعتزلة: إن الإعجاز يتمثل في تأليف القرآن ونظمه، بحيث يستحيل على العرب أو غيرهم أن يأتوا بمثله، ولكن إبراهيم النظام، وهو من شيوخ المعتزلة ت ٢٣١ هـ، قال إن الإعجاز بالصرافة، بمعنى أن العرب كانوا

نبينهم الذي عرفوا به قادرين على محاكاته ، لولا أن الله تعالى قد منعهم من ذلك وصرفهم عن معارضته ومحاكاته - كما يقول الأشعري في الجزء الأول من مقالات الإسلاميين .

وذهب حمد الخطابي إلى أن القرآن معجز لفظاً ومعنى ونظماً، وتحدث عن إعجازه في صنيعة بالقلوب وتأثيره في النفوس . وتصدى البلاقلاني للرد على الملحدن والمخالفين من الجهمية والمعتزلة والخوارج ، ورأى أن إعجاز القرآن يتمثل في أنه نظم خارج عن جميع وجود النظم المعتاد في كلامهم ، ومبائن لأساليب خطبائهم ، وهو ليس من قبيل الشعر أو السجع ونحوه ، ولهذا تعذرت معارضته ، فالقرآن نمط فريد لا يوزن بشعر أو نثر .

أما عبد القاهر الجرجاني رأى في دلائل الإعجاز فقال إن الإعجاز يقوم في طريقة نظم الكلام وترتيب معانيه . وما بعرض لها من تقديم وتأخير ، وذكر وحذف ووصل وفصل ، وقصر واختصاص . . . فاهتم بالمعنى لا باللفظ كما اهتم غيره لأن الألفاظ خدم للمعاني وتابعة لها ولا حقة بها ، وقال إن العلم بموقع المعاني في النفس علم بموقع الألفاظ الدالة عليها في النطق ، وأصبح وجه الإعجاز في القرآن قائماً في النظم والتأليف - وعند هذا انتهى القرن الخامس الهجري في فهم الإعجاز وتصور أسرارها ، ونوقف بعد ذلك الإبداع الفني والعلمي ، وبدأ عصر جمود الفتون والعلوم حتى لا نرى جديداً في تفسير الإعجاز القرآني - - كما يشير الأستاذ أحمد جمال السمرى في حديثه عن قصة الإعجاز القرآني .

وكان للغة القرآن بعد هذا كله أثر بعيد المدى في وحدة العرب - مع ما ينتابهم في أيامنا الحاضرة من تفرق وتشقت وتحاسد وتباغض - فقد جمع القرآن العرب على لغة واحدة ، يقول شاعرنا المجمعى الأستاذ محمد بهجة الأثرى : إن القرآن الكريم ذو الذي سجل للغة العربية مفرداتها الفصيحة

الناصعة ، وقواعدها السليمة الصحيحة ، وهو الذى حفظ هذه اللغة ومد لها فى عمرنا إلى اليوم ، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، فالقرآن يدنى قلوب العرب بعضهم من بعض ، ويرجع بهم إن تباعدت بينهم الشقة ، وهو الذى أبقى على العربية رغم الأحداث الهدامة التى منيت بها فى الأزمان البعيدة . .

لغة الفلاسفة :

منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً من الزمان رأى فيتاغورس + ٤٩٧ ق . م . أن الفلسفة هى البحث فى طبيعة الأشياء ، وضاق بوصف الفلاسفة بأنهم حكماء ، لأن الحكمة عنده لا تضاف لغير الله ، فآثر أن يوصف الفيلسوف بأنه يحب للحكمة أو صديق لها ، فحسب الإنسان شرفاً أن يهوى الحكمة ، وأن يجد فى طلبها ويواصل سعيه للتوصل إلى المعرفة ، والكشف عن الحقيقة بالتأمل والمشاهدة .

ويختلف موقف الفلاسفة ومدارسهم من مفهوم الفلسفة باختلاف اتجاهاتهم وتباين نظرتهم إلى مجالها وغاياتها ومناهج بحثها ، لأن الفلسفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بخيرات صاحبها النفسية وتجاربه الروحية ، وهى بحث عقلى فى العالم ككل موحد ، أو الحكم على الوجود فى جماته ، ومن هنا قال أرسطو + ٣٢٢ ق . م أن الفلسفة هى البحث فى الوجود بما هو وجود (١٣) .

والفلاسفة ظاهرة طبيعية فى الإنسان لاشأن لها بجنس أو لون أو دين أو عصبية ، لأن الإنسان بطبيعته حيوان ناطق (أى مفكر) ، يرى الطبيعة فيستخدم عقله فى فهم ظواهرها وتحديد مكانه منها ، ومن هنا يتجه الفيلسوف إلى تفسير الحياة ، وتدير الوجود ، وتقييم الواقع ،

ويستثيره القلق من مصيره وحريته ، وتعايشه وفنائه ، وعجزه عن التوصل إلى الحقائق .

مكان اللغة من الفلسفات المعاصرة :

ولنستعرض - في إيجاز شديد - موقف أهم الفلسفات المعاصرة من مجالات بحثهم ، عسى أن نتبين من وراء الخلافات القائمة بين بعضها والبعض ، حقيقة اللغة التي يصطنعها كل منها في التعبير عن اتجاهها العقلي ، فإن معرفة اللغة التي يصطنعها الفلاسفة لا تيسر دون الإلمام بتيارات الفلسفة ومذاهب أهلها ، وسيكون هذا دليلاً واضحاً على البون الشاسع القائم بين لغة الفلسفة ولغة القرآن الكريم .

إن الذين أنكروا الوجود الكلي بإطلاق ، قد انصرفوا عن دراسته إلى البحث في الواقع بمنهج تجريبي ، مع الاستعانة بمنهج العلم - كما ذهب أصحاب الفلسفة الوضعية Positivism ، أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج يهدف إلى تحليل عبارات اللغة وألفاظها تحليلاً منطقياً ، ويتوخى إزالة اللبس والغموض الذي يعتري العبارات التي نستخدمها في حياتنا اليومية ، أو يصطنعها العلماء في بحوثهم العلمية حتى تبدو عناصرها واضحة جلية متميزة كما يقول دعاة الفلسفة التحليلية (١٤) والوضعية المنطقية Logical positivism (١٥) ومعياري التمييز بين الصواب والخطأ عند أصحابها هو مبدأ التحقق Principle of verification الذي يقضى بأن اللفظ الذي يشير إلى مدلول حسي في عالم الواقع هو وحده الذي يكون ذا معنى ، وإلا كان كلاماً فارغاً من كل معنى ...!! وبهذا أصبحت كل بحوث اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية والشعر غير ذات موضوع .

والآن ما مكان اللغة من فلسفتي التحليل والوضعية المنطقية .. ؟ اللغة فيهما بالغة الأهمية ، كلتاهما تتسلل إلى بحوثها من خلال اللغة وألفاظها ،

بتحليل قضاياها تحليلًا منطقيًا للتأكد من معاني العبارات وتوضيحها للناس عامة وللعلماء بوجه أخص ، إنها تتوخيان الدقة في توضيح المعاني منعاً للبس والإبهام ، لأن ذلك يؤدي بصاحبه إلى إشكالات يضطرب بها تفكيره ، وتتعدد بها حياته . مع أن التحليل المنطقي في هاتين الفلسفتين لا يقصد به التحليل اللغوي الذي يشرح المفردات ويحدد معانيها ، لأن هذا تتكفل به معاجم اللغة ، ولكن التحليل المنطقي هو الذي يمارس في الجملة الخبرية التي يمكن تحويلها إلى قضية منطقية تحتل الصدق أو الكذب ، بذلك تخرج من مجال هذا البحث العبارات الإنشائية عند النحويين — كالامر والنهي والتعجب والاستفهام — وتستبعد قضايا القيم من حق وخير وجمال ، لأنها تعبر عما ينبغي أن يكون مما ليس بكائن ، كما تستبعد قضايا الميثافيزيقا وإن كانت في نظر النحويين عبارات مفيدة ، تتألف من مبتدأ وخبر ، إن مثل هذه العبارات ألا يتيسر الكشف عن طبيعتها ببرهان منطقي أو منهج تجريبي . وفي ضوء هذا يبدو مكان اللغة من هذه الفلسفة ، إذ تستوجب بحوثها الاهتمام بما يمكن تحليل عباراته تحليلًا منطقيًا ، وإغفال ما تكشف عنه معاجم اللغة بتحليلاتها اللغوية .

ولكن فلسفة القدماء التقليدية السالفة الذكر قد اشتركت في استنكارها فلسفات الوجوديين Existentialism وقد ظهرت في صورتها الأخيرة في باريس في القرن العشرين بوجه خاص ، رفضت أن يكون موضوع الفلسفة هو البحث في الوجود بما هو موجود — كما ذهب أرسطو منذ أربعة وعشرين قرناً من الزمان وتابعه في ذلك حواريه إلى يومنا الحاضر .

وفي ضوء هذا نقول إن الذي يعنى الوجوديين هو الإنسان الواقعي كشخص الذي وحدوا بين وجوده وحريته ، ولهذا تبدو اللغة

عندهم مجرد تعبير عن قضايهم السالفة الذكر ، وليس لها في ذاتها أهمية تشبه أهميتها عند فلاسفة التحليل والوضعيين المنطقيين ، وإن كان الوجوديون قد استعانوا بالأدب ومسرحياته في شرح أفكارهم والتأثير في قلوب الناس .

وقد جعل الوجوديون موضوع الفلسفة هو الإنسان (الفرد) الواقعي المشخص ، في وجوده الحسي ، أى في حياته اليومية في زحمة الكون من ناحية ، وفي علاقته مع الآخرين من ناحية أخرى ، وقد رفضوا إخضاع الحمية الاجتماعية و الموضوعية العلمية ، لأنهم اهتموا بحريته حتى وحدوا بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى كيركيجارد + Kierkegaard ١٨٥٥ يجد نفسه حيال ومواقف عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار الحر تنشأ مسؤوليته ، ولكن اختياره لموقف دون موقف ، لا يتقيد بفكرة سابقة أو عليا ، وإلا افتقد الإنسان حريته ، إن الإنسان (الفرد) هو رب القيم وخالقها بحض حريته . وهي لا ترتد إلى معطيات سابقة ، وهي بهذا تسقط كل سلطه خارج الإنسان تفرض عليه قيما ، وتصبح حرية الإنسان مصدر إلزاماته ، أن سارتر + J.P.Sartre ١٩٨٠ يصرح بأن الاختيار لا يكون مسبوقاً بتدبير عقلي أو تحديد لغاية أو معرفة ييواعث ، وهذه عنده هي الحرية الإنسانية ، وهي مقيدة بمواقف تتحكم فيها ، وفي مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاوّل حريته ، وبهذا يكون رب أفعاله وصانع مصيره . وهذه هي الحرية التي سوغت للوجوديين أن يسقطوا القيم من حسابهم ، سيان منها ما فرضه العرف الاجتماعي ، أو أملاء المعتقد الديني ، أو أوجبه عوامل خارجية (سياسة مثلا) إن سارتر يقارن بين حرية الاختيار الخلق وحرية العمل الفني ، فالغنان لا يلام إذا أعفل في عمله الفني كل القواعد

التي تواضع عليها سابقوه أو معاصروه، وكذلك الحال عنده في مجال الأخلاق، مع من يختار فعلا من بين أفعال ممكنة من غير أن يضع في اعتباره قيما معتمدة متعارفا عليها، إن كل فرد — في نظر الوجوديين — هو رب أفعاله وصانع مصيره كما أشرنا في كتاب سابق لنا.

فإذا انتقلنا من إنجلترا وأوربا إلى أمريكا كانت الفلسفة الدلية (البراجماتية) Pragmatism هي التي تسود الفكر الأمريكي منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى يومنا الحاضر^(١٦) وقد انصرف دعاة هذه الفلسفة عن البحث في المبادئ الأولى والغايات القصوى إلى البحث في نتائج الأفكار وآثار المعتقدات، فالفكر عندهم شروع العمل، خطة لحل إشكال، اقتراح للتخلص من مآزق، وهي صواب متى تحوات في حياة صاحبها إلى سلوك ناجح، وتعد خطأ متى انتهت إلى سلوك فاشل، ولهذا انتفت الحقيقة المطلقة، وبطل معيارها الصوري في المنطق الصوري... وامتد هذا الموقف الاستمولوجي إلى مجال الأخلاق، وأصبح الخير — كالحقيقة — سلعة في الأسواق، قيمتها الحقيقية لا تكمن في ذاتها، بل تتمثل في الثمن الذي يدفع فيها فعلا، في القيمة المنصرفة Cash-Value كما يقول العمليون البراجماتيون. وأصبحت القيم من حق وخير وجمال — أداة يتوصل بها الإنسان إلى إحراز منفعة، وإذا ثبتت منفعة فكرة أو مبدأ أخلاقي في دنيا الواقع، تساوى عندهم أن تصمد هذه الفكرة أو ذلك المبدأ لنقد العقل المحض أو ينهار أمره، إن قيمة الفكرة مصنونة طالما أثبتت التجربة منفعتها في دنيا الواقع يقول كاوليم جيمس إمام هذه الفلسفة: لأن الحق — أو الخير — كورقة النقد الزائفة، تظل صالحة للاستعمال حتى ينكشف أمرها ويثبت زيفها. ١١

وهكذا أنكر البراجمانيون الحقائق الموضوعية — في مجال المعرفة،

والقيم المطلقة في مجال الأخلاق - واعتبروا الحقيقة اختراع شيء جديد، وليس اكتشاف شيء موجود، ومقياسها يقوم عندهم في مدى نفعها في دنيا العمل، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج، ولهذا وجب أن يسخر العقل لتيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته، وعلى الإنسان ألا يشغل نفسه بالبحث عن حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعاً .

بل أوجبوا على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التي تمكننا من السيطرة على الأشياء واستغلالها لمصلحته في دنياه، وهذا والأحكام تصدق بمقدار ما تشهد التجربة بفائدتها عقلياً وعملياً، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج، وليس حكم العقل المنطقي النظري، وأن الفكرة الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صواباً بما تحقق من عمل، وشاهد الصدق فيها هو قدرتها على تمكين الإنسان من السيطرة على الأشياء... إلى آخر مقومات البرجماتية التي يطبقها الأمريكيان في مجالات العلم والإصلاح والتربية والأخلاق والسياسة، ومآثر مجالات الحياة النظرية والعلمية (١٧).

كما أوضحنا في كتابين سابقين لنا .

فما مكان اللغة في فلسفة البرجمائين ؟ إنهم يستخفون بتبديد الفكر في البحث النظري المجرد، والذي يعينهم بالدرجة الأولى هو أثر معاني الكلمات في حياة الإنسان، فالفكرة التي يحملها لفظ، قيمتها في مدى تحولها في ذهن صاحبها إلى سلوك ناجح موفق في حياته الدنيا، ومن هنا تبدو أهمية اللغة وقيمة ألفاظها، إن الألفاظ ومعانيها ليس لها قيمة في ذاتها، بل قيمتها في نتائجها التي يتكشف عنها المستقبل في حياة صاحبها .

هذه نماذج من أهم الفلسفات ، ومكان اللغة منها ، وإلى جانبها عرف الكثير من التيارات الفلسفية الحديثة التي اهتمت بدراسة اللغة ، ولعلها استندت في هذا إلى ما ثبت من أن اللغة وعاء الفكر ، وأداة التفاهم بين الناس أو العلماء بعضهم وبعض ، ولعل الاهتمام بالبحث في صلة الفكر باللغة - وقد تحدثنا عن ذلك من قبل - قد حدا ببعض المعاصرين من الفلاسفة إلى أن ينصرفوا عن البحث في الوجود - في الوجود اللامادي - ولواحقه - كما كان حال الفلاسفة القديمة - إلى البحث في الكلام ، وفي اللغة .

وقد عرف القرن العشرين منذ بداياته الأولى ثورة عارمة بلغت ذروتها في الفلسفات التحليلية التي اهتمت باللغة باعتبارها خير وسيلة لفهم الكثير من المشكلات ، وأخصها الإنسان ونشاطه العقلي كما يبدو في مداخله السيكلوجية والاجتماعية ، وقد نشأ هذا الاتجاه الجديد في جامعة كمبريدج في مطلع القرن العشرين على يد ج . أ . مور + ١٩٥٨ G.E. Moore وبرتtrand رسل B. Russell + ١٩٧١ ، وفتجنشباين + ١٩٥١ Wifftgenstein ثم انتقلت الحركة الجديدة منذ منتصف هذا القرن إلى جامعة أوكسفورد ، وانتعشت على يد جلبرت رايل G. Ryle وزملائه ، وسرعان ما تسالت إلى كثير من الدول الأوروبية ، وقد اصطنعت منهجاً جديداً واستهدفت دراسه اللغة والعبارات الكلامية التي تعبر عن الفكر ، ولهذا انصرفت الفلسفة عند أصحاب هذه الحركة - عن البحث عن المشكلات الحقيقية - من الوجود باطلاق ، والنفس البشرية والمعرفة ونحوها - إلى البحث في المشكلات اللفظية .

وأكثر الفلسفات التحليلية ضجة في هذه السنين هي الوضعية المنطقية التي أنشأتها جماعة فيينا عام ١٩٢٨ كما قلنا من قبل .

وحسبنا أن نجعل هنا تيارى فى الفلسفة المعاصرة عند الإنجليز بوجه خاص أما التيار الأول فقد نقل أصحابه موضوع الفلسفة من الوجود اللامادى ولواحقه - كما كان يقول القدماء إلى الكلام ، الذى يعبر عن الأفكار المجردة ، ومن أئمة هذا الاتجاه أستاذ فلسفة فى جامعة اكسورد هو جلبرت رايل G.Ryle وقد أبان عن رأيه فى بحث ظهر فى منشورات الجمعية الارسطاطاليسية Aristotelian Society عن ندوة كانت فى عام ١٩٦١ تحت عنوان The usage & meanings مستهدفاً فكرته من السير آلان جادير A. Gardner عن كتابه عن نظرية الكلام واللغة ومؤداها أن اللغة هى المادة التى تصاغ فى تغييرات تصورات أفكارا ، والذى يستخدمون هذه المادة (اللغة) يصنعون منها صوراً تختلف باختلافهم ولهذا تصبح الجمل فى أية لغة يصنعها مفكر صورة منه يختلف فى أمرها مع غيره ولو تساوا جميعاً فى العلم بمفردات اللغة وقواعد نحوها ، ونحن نتعلم الكلمات التى تتألف منها الجمل ، أما تركيب الجمل فهو من خلق الكاتب وإبداعه فالكلام إنشاء أصيل ، أما اللغة فهى حصيلة مكتسبة ، ولهذا يفترق الكلام عن اللغة . نخطأ الكلام خروج على قواعد المنطق ، أما خطأ اللغة فهو خروج على قواعد النحو ، وبهذا أصبح موضوع الفلسفة هو الكلام الذى يعبر عن الأفكار المجردة .

أما التيار الثانى فقد تمثل فى الفلسفة الإنجليزية المعاصرة عند جورج ادوارد مور + ١٩٥٨ G.E. Moore والفريد آير A. Ayer وتولمين Toulmin وغيرهم ممن حولوا البحث فى فلسفة الأخلاق إلى اللغة المصطنعة فى كتابات أهلها ، ومن هنا اتجه الباحثون إلى تحليل القضايا الأخلاقية والكشف عن طابعها الوجدانى ، واهتموا بالمقارنة بينها وبين لغة المنطق أو العلم ، وأخذ بعضهم يتقضى طبيعة الأحكام التقييمية المستخدمة

في فلسفة الأخلاق ، واعتم غير هؤلاء بدراسة لغة الوصف المستخدمة في مجال النظر العقلي بوجه عام ولهذا تحول اهتمام الباحثين من دراسة المشكلة الخلقية إلى دراسة لغة الأخلاق ، وبذلك مست الحاجة إلى التفرقة بين الجانب العلمي النظري للمشكلة الخلقية من ناحية الجانب العلمي التطبيقي للحياة الخلقية من ناحية أخرى ، ويبررون هذه التفرقة بقولهم أن مشكلات الفلسفة الأخلاقية تختلف عن المشكلات التي تواجه (اليوم) فيلسوف الأخلاق ، أو حتى الإنسان الملتزم بقواعد الأخلاق ودليلهم على هذا أن لغة البحث النظري في الأخلاق تختلف منطقياً عن لغة الفيلسوف التقليدي ، وتؤدي بهم هذا إلى الاهتمام بموضوع الفلسفة الأخلاقية ، وليس بمشكلات الحياة الخلقية العملية ، ومعنى هذا أن الأخلاق قد انحصرت عند هؤلاء في مشكلة اللغة المستخدمة في الأخلاق وليس في الحياة الخلقية .

ومع تسليمنا بأهمية ما يراه هؤلاء المنطقيون من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين نرى أن مثل هذه الدراسات اللغوية لا يمكن أن تقضى على المشكلة الأخلاقية في وضعها التقليدي وقوامه تطلع الإنسان إلى ما ينبغي أن يكون في ضوء مثل أعلى مبني له بالولاء^(١٨) .

كلمة أخيرة في لغة الفلسفة :

يبدو مما تخيرناه من الفلسفات المعاصرة أنها تختلف موضوعاً وغايةً ومنهجاً ، ومن الواضح أن أصحاب كل فلسفة يستخدمون لغة تلائم التعبير عن افكارهم ، ولا يتقيدون فيها إلا بما يرون أنه يساير المنطق ويتمشى مع العقل ، ومن هنا بدت الاتجاهات الفلسفية وجهات نظر شخصية متأثرة بظروف أصحابها وخبرتهم الروحية والمادية ، فمن الفلسفات ما دارت بحوثه حول اللغة (كثيرات معاصرة أشرنا إلى اثنين منها)

أو أفسحت للعبارات والألفاظ مكاناً مرموقاً من حيث أن البحث الفلسفي قد اقتصر على التحليل المنطقي للألفاظ والعبارات كما هو الحال في فلسفتي التحليل والوضعية المنطقية ، ومن تلك الفلسفات ما قصر أصحابه الاهتمام باللغة على أنها مجرد تعبير عن الأفكار كفلسفات الوجوديين ، ومنها ما ركز اهتمامه بدنيا الواقع وحياة العمل المنتج ، وجعل أهمية الألفاظ قائمة في تأثير معانيها في حياة الإنسان في دنياه كما هو الحال في الفلسفة البراجماتية في أمريكا .

وليس هذا الحال في شيء من لغة القرآن ، لأن مصدرها واحد لا شريك له ، أنها نزلت بوحى إلهي ، ولا يطرأ عليها حتى اليوم تغيراً وتحريف في حكمة من حكمها ، أو معنى من معانيها ، وكانت دائماً خطاباً موجهاً إلى البشر في كل زمان ومكان ، لانعارض بين معانيها ومنطق العقل - كما سنعرف بعد شيء من التفصيل - ولكنها بمعانيها لا تشكل في نهاية المطاف كتاباً في المنطق أو في غيره من علوم ، أن الهدف الذي نرى إليه هو هداية البشر وليس وضع أسس العلم أو الفن أو الفلسفة ، ولهذا أخطأ الذين يربطون بين الدين والكشوف العملية أو المخترعات التكنولوجية (١١) .

وهم الاعتقاد في التعارض بين الدين والفلسفة :

قلنا أن اللغة وعاء الفكر وأداة التفاهم بين الناس أو العلماء بعضهم وبعض ، ومن هنا يمتد الحديث عن اللغة إلى الحديث عن الفكر الفلسفي وعلاقته بالنبي بوجه عام :

أن الفلسفة أدانها العقل - وإن أنكر الحسيون والماديون العقل وكل ما ليس له مدلول محسوس في عالم الواقع : - والدين أداته الوحي الإلهي الذي ينزل بالحقيقة الإلهية دفعة واحدة من غير مقدمات ، ومن

المفكرين من استخلص من هاتين المقدمتين القول بأن الصلة بين الدين والفلسفة مطلوعة ! بل زاد بعضهم فزعم أن التعارض قائم بين النقل والعقل ، أو بين الشريعة والحكمة . وأدى هذا بطبيعة الحال إلى القول بأن الهوة بين لغة القرآن ولغة الفلسفة هو شجقة القرار .

والذين مزقوا الصلة بين الدين والفلسفة استندوا إلى ثورة بدت خاصة في عصر النهضة الأوروبية ومطلع العصور الحديثة ، وكان مرد هذه الثورة إلى النفور من سلطان الماضي مثلاً في أرسطو - بعد أن رضيت عنه الكنيسة منذ أن وفق بين فلسفته والعقيدة المسيحية القديس توما الاكويني + ١٢٧٤ Thomas Ebūinas فاتخذته الكنيسة في صورته التوماوية مذهباً رسمياً لها بزعم أنه سبق إلى التبشير بالمسيحية قبل نزولها ولهذا جعلته بفضل سلطاتها الروحية والسياسية - أساس التعليم في مدارس أوروبا وموضع الثقة خارجها (٢٠) ، إلى جانب أن ثورة عصر النهضة قد اشتدت في مواجهة الكنيسة التي احدثت تأويل الكتاب المقدس وزعمت أنه يحوي الحقائق كلها ، واتهمت بالهرطقة كل من نادى بحقيقة لا تقرها الكنيسة - مصدر الحقائق - واسلمت المتهمين بالهرطقة إلى ديوان التحقيق (محكمة التفتيش) inquisition لنسبهم إلى محارقتها وأزر هذه الثورة رواد الإصلاح الديني من أمثال مارتين لوتر + ١٤٥٦ Martin Luther واشتد النفور من النزعات المدرسية في العصور الوسطى وكانت مجرد محاولات للتوفيق بين المسيحية والفلسفة القديمة ، وآزرت هذه الحركة نزعات شكية تزعمها أمام الشك الحديث مونتاني + ١٩٥٢ Montaigne ومدرسته ، مع اهتمام عصر النهضة بإحياء التراث اليوناني بكل ما فيه من تمجيد لسلطان العقل وسيادته في حياة الفكر ، وأدى هذا كله إلى استقلال الفكر الفلسفي عن الإيمان الديني وبالتالي إلى اختلاف

لغة القرآن في ثباتها وعدم تطورها عن لغة الفلسفة التي تتطور مع تطور الفلسفة واتجاهات أصحابها .

فلما أقبلت مطالع العصر الحديث في القرن السابع عشر اشتدت الثورة على الماضي ، والنفور من سلطان أرسطو ، واستبداد الكنيسة بالفكر ، وتمثلت هذه الروح الجديدة في فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ Franois Bacon في انجلترا وديكارت + ١٦٥٠ Descartes في فرنسا . وكان الإصرار على إبعاد الفلسفة عن الدين وكفالة استقلالها عن سلطانه وحصر الدين خارج الأنظار العقلية ، لتكون الفلسفة مكتفية بذاتها ، بعيدة عن اللاهوت ورجاله ، متحررة من الروح المدرسية المشار إليها من قبل .

وفي القرن التاسع عشر هاجم الدين شوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer باعتباره ميتافيزيقا تقوم على الوحي الإلهي ، وهذه أدت إلى تأخر الفكر الفلسفي الميتافيزيقي ولن يقدر لهذا الفكر أي تقدم — في رأيه — مالم يتحرر من قيود الدين الذي يطالب الفلاسفة بأن تتكيف معه وتسير في ركابه ، ومن أجل هذا أراد شوبنهاور أن تتخلي الفلسفة عن دراسة مشكلة الألوهية .

ولكن هذه الخصومات وأشياها قد تجاهل أصحابها أن الألوهية قد كانت في مقدمة المذاهب الفلسفية ، وأن فلسفة الدين تعد اليوم من صميم الدراسات الفلسفية حتى عند المعارضين من أمثال جوزيف باروين + ١٩١٦ Josiah Royce ووليم جيمس + ١٩١٢ وشيلر + ١٩٢٧ Schiller وبرجسون + ١٩٤١ Bergson وهويتيد Whitehead ١٩٤٧ وسانتيانا + ١٩٥٢ Santayana وغيرهم .

ولسكن التقاء الفلسفة بالدين خلال تاريخها الطويل ، يتطلب وقفه
تجاول فيها ما يحتمل أن يكون غامضاً في الموضوع .

التقاء الفلسفة بالدين :

كان برتراند رسل يقول في مقدمة كتابه في تاريخ الفلسفة الغربية
أنه انفراد بين مؤرخي الفلسفة باعتبار الفلاسفة نتائج وأسباباً ، وهم ثمرة
الظروف الاجتماعية التي عاشوها ، والأصول السياسية والنظم التي
اكتسفت حياتهم ، ثم هي في الوقت نفسه سبب المعتقدات التي تشكل الحياة
الاجتماعية في العصور التي تعقبهم ، ومن المتعذر عنده أن يفهم عصر
من العصور أو أمة من الأمم إلا بفهم فلسفتها ، فالتفاعل قائم بين حياة
المجتمع وفلسفة فكرية ... من أجل هذا حاول (رسل) في كتابه السالف
الذكر أن يعرض لكل فيلسوف يؤرخ له باعتباره رجلاً تبلورت فيه
وتركزت في فلسفته أفكار ومشاعر كانت شائعة في صور مبهمة في
المجتمع الذي عاشه ذلك الفيلسوف وقد اقتضاه هذا أن يهد لكل فصل
في كتابه بتمهيد عن التاريخ الاجتماعي له ، عسى أن يضيء هذا فهم
الفلاسفة الذي عرض لتاريخهم (٢١) .

وبالرغم من هذه الملاحظة التي سجلناها في الهامش نرى أن
استقراء تاريخ الفكر الفلسفي يشهد بأن من الضلال أن نعزل الفلسفة
عامة عن جوهر الروحي ومخيطهم الحضاري ويقتصر الاجتماع ، فقد
تفاعلت الفلسفة في كل عصور التاريخ في العلم والدين والفن ، وسائر
وجوه النشاط الحضاري الذي عايشته إلى أن كان بين من تفلسفوا
رجال دين وعلماء وفنانون ، ويرى المؤرخ الفرنسي اميل بوترو + ١٩٢١
E. Boutroux أن الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين ، فليس
في وسع مؤرخ الفلسفة أن يستبعد من مذاهبها تلك التي مزجت بين النظر

العقل والإيمان الدينى ، فكثير من الفلاسفة كانوا رجال دين ، ومن الفلاسفة من كان قلبه عامراً بالإيمان الدينى ، وكثيراً ما تحولت معتقدات دينية إلى مذاهب فلسفية ، والعكس صحيح بشهادة تاريخ الفلسفة ، ولا يمنع هذا من أن نقول أن الفلسفة قد نشأت يوم آمن الإنسان بقدرة العقل على المعرفة ، واتخاذها أداة لإدراك الحقيقة ، أن منهج الفلسفة أصلاً عقلى خالص وأن الفيلسوف يدرس الـكون والإنسان ، ويهتم بالقضايا الأولية والمفاهيم العقلية ، ويبدأ بالبحث النظرى لينتهى إلى التوصل إلى الحقيقة ، بينما يستند الدين إلى الوحي الإلهى الذى ينزل بالحقيقة دفعة واحدة من غير مقدمات ، وبدون وسيط من استقراء تجريبي أو تأمل عقلى ، وعلى المؤمن أن يسلم بحقائق الوحي أولاً ، ثم يسخر عقله فى إثباتها أو إبطال حجج منكريها والشاكين فيها (٢٢) .

وما من شك فى أن الواقع الدينى قد أدى فى كثير من الحالات إلى بحث فلسفى فيما يتضمن الدين من معتقدات ومبادئ ، لأن العقل بطبيعته نزاع إلى التفكير فى المشكلات الدينية (وغيرها) ، والبحث عن حلول لها ، ومن هنا جاء البحث الفلسفى فى طبيعة الله ووجوده ووحدانيته وصفاته وعلاقته بمخلوقاته مسع ما يقتضيه ذلك من البحث فى حقيقة الـكون ، وفيما إذا كان قديماً أو حديثاً ، موجوداً بذاته أو بغيره وعن مكان الإنسان من هذا الـكون ومدى حرية أو جبريته ، ومبلغ مسؤوليته عن أفعاله ، وطبيعة القيم التى ينبغى أن يدين بالولاء لها ، إل جانب البحث فى حقيقة الوحي الإلهى ووجه الحاجة إلى النبوات ، ونحو ذلك من موضوعات شغلت الكثيرين من الفلاسفة وخاصة من كان منهم فى العصور الوسطى شرقاً وغرباً .

لا تعارض بين إيمان الفلاسفة بالعقل ، وبين القول بالعلاقة التى ربطت

بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني فالفلسفة تحتل مكانها من الدراسات الإنسانية التي يهتم بها رجال الدين ، وكثيرون من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين بدءوا حياتهم بدراسيات دينية ، وليكن هل للقاء الفلسفة بالدين أثره في التوحيد بين لغة الدين ولغة الفلسفة ؟ لأنظن ذلك لأن لغة القرآن من وحى الله ، وهي ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال وتختلف باختلاف الزمان أو المكان ، بينما تتأثر لغة الفلسفة بطريقة صاحبها وقدرته على التعبير ، ومن هنا كان تطورها بتطور الفلسفة واتجاهاتهم الفكرية .

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى — مسيحيين غربيين أو مسلمين شرقيين — كانت الفلسفة تستخدم أداة للتوفيق بين النقل والعقل ، أو بين الشريعة والحكمة ، بل امتعان بها علماء اللاهوت في الغرب المسيحي وأهل الكلام (والتوحيد) في الإسلام^(٢٣) في الذود عن العقيدة الدينية وتوكيد حقائقها :

موقف فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى :

حسبنا من هؤلاء أن نشير إلى كبارهم ، ونعني بهم القديس أوغسطين + St. Augustine م٤٣٠م والقديس أنسلم St. Anselm + ١١٠٩ (كبير الأفلاطونيين) والقديس توما الاكويني + ١٢٧٤ St. Thoms Aquinas (كبير المشائين) : يقول أولهم آمن لكي تتعقل لأن الإيمان يسبق التعقل ويساعد عليه ، ويقول القديس أنسلم أن الإيمان ضروري للعقل وشرط لصحة تفكيره ، فالعقل لا يستطيع بغير الإيمان أن يدرك حقائق الوحي — بالفا ما بلغ العقل من دقة التفكير وصحة البرهان ، فبالإيمان يستعين العقل على فهم حقائق الكون فهما عقليا ، وأما القديس توما الاكويني فقد ميز بين مجال العقل ومجال الإيمان ، ورأى أنهما وسيلتان

من وسائل المعرفة ، وأن وظيفة العقل أن يهيئ لنا النظر ويقودنا إلى
الايان مخالف في هذا زميله ، ولكنه رأى أن الحقيقة العقلية لا تتناقض
مع الحقيقة الدينية لأنها لو كان بينهما تناقض ما أمكن أن يصدقان معاً -
طبقاً لقانون التناقض - ومن هنا ثبت أن العقل والايان وسيلتان
مؤديتان إلى حقيقة واحدة ، وليس في وسع الإنسان أن يدرك كل
الحقائق الدينية عن طريق العقل وحده ، لأن هذه الحقائق فائقة للعقل فلا
يستطيع العقل وحده إدراكها ، ومن ثم ينبغي أن تكون حقائق الوحي
أول ما يصدق بصوابها الإنسان .

وهكذا رأت الفلسفة المسيحية في عصورها الوسطى أن العقل يقصر
عن الإحاطة بالكثير من حقائق ما بعد الطبيعة ، ومن ثم وجب ألا يكون
وسيلة إدراكها وكان هذا حتى في عصر توما الأكويني في القرن الثالث
عشر ولهذا قيل أن الفلسفة ليست إلا خادمة لعلم اللاهوت .

موقف فلاسفة الاسلام في العصور الوسطى :

أما الفلسفة الإسلامية في عصورها الوسطى فقد استخدمها أهلها
أداة للتوفيق بين النقل والعقل ، أو بين الشريعة والحكمة فيما يقول ابن
رشد + ١١٩٨ م إذ كان يقول بأن الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة
وهما المصطبتان بالطبع ، المتبايتان بالجواهر والغريزة ، وقد لاحظ البعض
أن هذا من شأنه أن يجعل الصدارة للفلسفة على الدين ، مادامنا نلوي
النصوص الدينية لتتبع مع المذهب الفلسفي ، لأن الفلسفة تصبح في رأيهم
أسمى صورة للحق . ومن ثم ينبغي الاستعانة بناويل^(٢٤) النصوص القرآنية
التي تخرج في الظاهر على منطق العقل ، ومن أجل هذا قال المستشرق
المولندي دي بوير :

أن هذا الرأي يبدو عليه مظهر الاتحاد ، فالدين الحق لنا يرضي بأن

يقر للفلسفة بالمكان الأول في بيان الحقائق ، ولهذا كان من الطبيعي أن يحاول المتكلمون في المغرب والمشرق أن ينتهزوا الفرص حتى ينزلوا الفلسفة حتى تصبح خادمة لعلم الكلام .

وكانت الفلسفة الإسلامية في تلك العصور مسخرة - مع علم الكلام - للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليها ، وبجاءه البعض بأن العقل بعيداً عن الوحي لا يصلح أداة لمعرفة الحقائق الإلهية ، وإن رأى غيرهم أن ثمة ديناً عقلياً هو فوق الأديان كلها ... وقد حاولوا استنباطه عن طريق العقل النظري ، وشغل فلاسفة الإسلام أنفسهم في تلك العصور بالتوفيق بين فلسفة اليونان خاصة وعقيدة الإسلام بينما استند جمهرة المتكلمين من المسلمين إلى منطق العقل أكثر مما اعتمدوا على النص الديني وفي ضوء هذا أخذوا يدافعون عن العقيدة الإسلامية ويعتدون بمنطق العقل حجج منكريها والشاكين فيها ، ومن هنا ذهب بعض المستشرقين - كانوا يرون أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة اليونان في ثوب عربي - أن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون ، وفي مقدمة هؤلاء المتكلمين وأبرزهم إعتصاماً بالعقل كان المعتزلة ، وقد ضاق بعض أئمة الفقهاء بهذا الاتجاه ، وكان الغزالي (الأشعري الصوفي) ت ١١١١ م أشد هؤلاء ضيقاً بالفلاسفة والمتكلمين معا ، ولا يعرف لحملته المضارية عليهم نظير في الشرق أو في الغرب^(١٥) ، وقد وجد الغزالي أن المشكلة الدينية تتطلب حلها ذوقاً باطنياً لا يكون بغير التصوف الذي تؤدي مجامداته إلى تصفية النفس بعد رفع حجاب الحس ، على أن التوفيق بين الشريعة والحكمة لا يمنع من التباين الواضح بين لغة القرآن ولغة الفلسفة حتى إذا قدر لهذا التوفيق أن ينجح لأن التباين بينهما جذري وليس سطحيًا ..

خاتمة البحث :

أبنا فيما أسلفنا أن اللغة وعاء الفكر وأداة التفاهم بين الناس والعلماء بعضهم وبعض وأشرنا إلى أن أهم الخصائص التي تميز لغة القرآن الكريم أنه وحى من الله أنزله على من اصطفاه رسولا لهداية البشر في كل زمان ومكان وأن القرآن قد نزل بلغة قريش وهم أئمة بيان وشعر وخطابة ، وتخدامهم أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا وانقطعت بهم السبل ، فكان هذا إثباتاً لصحة دعوى الرسول وصدق رسالته ، وعاشت لغة القرآن طوال حياتها سليمة لا يعمد مسلم بأن يعرض لها بحذف أو إضافة أو تحريف فإن هذا لا يباح بإجماع ولا باجتهاد في الرأي وكان إجماع القرآن - معنى ولفظاً ونظماً - ماثراً إنهار حتى لمن لم يكن قد أسلم بعد من أهل قريش . والمعاني التي تحملها لغته لا تتعارض مع منطق العقل ، وإن كانت بهذا لا تشكل في نهاية المطاف كتاباً في المنطق أو غيره من علوم أو فنون أو فلسفات .

أما لغة الفلاسفة فإنها تعبر عن وجهات نظر شخصية تتمثل في مواقف فكرية أو اتجاهات عقلية في طبيعة الكون والإنسان وقيمه العليا ونحو ذلك من موضوعات شغلت الفلاسفة في كل عصور التاريخ ، وهي تقوم على منطق العمل ولكنها تتأثر لا بحالة بفردية أصحابها وظروف حياتهم وسائر خبراتهم الروحية والمادية حتى ليصدق القول بأن الفلسفة تختلف باختلاف أصحابها موضوعاً وغاية و منهجاً ، وأن كلا من أصحابها (أو كل مدرسة من مدارسها) تصطنع لغة تلائم التعبير عن أفكارها ، وتتسق مع توضيح مذهبها ، ولا يتقيد الفيلسوف عادة إلا بما يرى أنه يساير المنطق ويتمشى مع قوانين العقل ، ومن هنا أسقطت الفلسفة من حسابها التأثير بالخرافات القائمة بين الأجناس أو الألوان أو الأديان أو العصبية .

وهذا هو الشأن مع ديننا الإسلامى الحنيف وإذا كان الباحثون في إعجاز القرآن كثيراً ما يتحدثون عن صنيعة بالقلوب ، وكيف كان بعض الذين لم يؤمنوا بالإسلام يختلسون اللحظات ليستمعوا إليه فإن لغة الفلاسفة لا تتوخى التأثير في نفس القارىء بجمال الأسلوب وبلاغة التعبير وحسن البيان بل تتوخى التعبير الدقيق عن الأفكار ، لأنها تخاطب العقل دون الوجدان وإن لم يمنع هذا من أن بعض الفلاسفة - قديماً وحديثاً - أدباء وشعراء .

ولغة القرآن تتلبس أحسن الحيل وأدناها إلى الحشمة والأدب في التعبير فتلجأ إلى المجاز في اللفظ وتستبدل المكناية بصريح القول ، فمن ذلك قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) وأهجر وهن في المضاجع ، فاعتزلوا النساء في المحيض . . . ونجو ذلك من كبريم العبارات ونيل الألفاظ - أما لغة الفلاسفة (والعلم عامة) فلا ترى بأمرها من أن تجاوز الأدب والحياة في التعبير عن الأفكار ، دون خوف من أن لغة الفلاسفة (أو العلماء) جرح لشاعر القراء .

وإذا كان العقل أداة الفلسفة ، وكان الوحي الإلهي أداة التوصل إلى الحقائق الدينية فن الضلال أن نستخلص من هاتين المقدمتين وجود تعارض بين الدين والفلسفة ، وشواهد هذا التعارض (الظاهري) عند أهلنا ، تؤيدها ثوره عصر النهضة الأوروبية ومطالع العصور الحديثة على الروح الدينية التي سادت أوروبا منذ بدء العصور الوسطى ، مع أن هذه الثورة كانت لها أسبابها التي تربط بروح عصرها وظروفه وكان أوضح مقوماتها النقور من استبداد السلطة العلية - مثله في أرسطو - وسيطرة السلطة الدينية - مثله الكنييسة ، ومن ورائها ديوان التحقيق Inquisition مما أدى إلى اضطهاد رواد الفكر الجديد وخنق الحرية عند المفكرين ، وتوقفت حركة التقدم الذي انتعش بعد الانتصار على السلطتين سالفتي الذكر .

والذى يشهد به استقراء تاريخ أفكر الفلسفى أن الألوهية كانت مشار
إهتمام الفلاسفة وأن فلسفة الدين تعد اليوم من صميم الدراسات الفلسفية
عند المعاصرين من الفلاسفة ، وليس من الممكن عزل الفلاسفة عن جوهر
الروحى ومحيطهم الحضارى وبيئتهم الاجتماعية ، فالفلسفة قد تفاعلت
فى كل عصور التاريخ مع الدين والعلم والفن وسائر وجوه النشاط
الحضارى ولهذا كان الكيرون من الفلاسفة رجال دين ، أو كانت
قلوبهم عامرة بالإيمان الدينى وما من شك فى أن الدافع الدينى قد أدى
إلى بحث عقلى فى مشكلات دينية ، فى مقدمتها : الألوهية ، وفيما إذا كان
الكون قديماً أو حديثاً ، ، موجوداً بذاته أو بغيره ، وفى مكان الإنسان
من الكون ومدى حرية أو خيريته ، ومبلغ مسئوليته عن أفعاله . وفى
تحديد القيم العليا التى ينبغى أن يدين لها بالولاء .

وكانت محاولات التوفيق بين الشريعة والحكمة عند فلاسفة العصور
الوسطى فى الغرب المسيحى والشرق الإسلامى معقدة طرافة وموضع
ابتكار وأصالة لا تخفى على مفكر منصف ، أو مؤرخ نزيه محايد ، ومن
المستشرقين من بجاهر بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة اليونان
فى ثوب عربى ، ولكنه لم يملك إلا الاعتراف بأن علم الكلام الإسلامى
فيه أصالة تجعله الفلسفة الحقيقية فى الإسلام ، ولا يمنع من القول بأن
الخلافاً بين لغة القرآن ولغة الفلسفة - مع اختلافها باختلاف أصحابها
وروح عصرهم - بينهم فروق جذرية - كما قلنا من قبل - فلهذا القرآن وحي
إلهى لم يطرا عليها تغيير أو تطور ، وهى تخاطب العقل والوجدان ، وتستهدف
التأثير فى قلوب الناس ومن هنا جاء إعجازها البلاغى ، بينما أن لغة الفلاسفة
من وضع بشرى ، وهى تختلف باختلافهم ولا تتفق إلا أنها تخاطب
العقل دون الوجدان .، إلى آخر ما قلناه من قبل . . .

هوامش البحث

(١) كان موضوع حديثنا في مؤتمر مجمع اللغة العربية في العام الماضي، بين لغة الأدب ولغة العلم.

(٢) فنحن لا نتورط فيما تورط فيه أحد كبار رجال الدين (وهو الشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥)) وهو أكبر تلاميذ الإمام محمد عبده حين قال في مستهل مقدمته لكتاب مصطفى صادق الرافعي «إعجاز القرآن» سنة ١٩٢٦ : إذا كان من واجب كل مسلم أن يحتفظ في بيته بنسخة من القرآن الكريم فإن من واجب كل مسلم أن يحتفظ في بيته بنسخة من كتاب الرافعي عن إعجاز القرآن ... !

وإن كان محمد سعيد العريان قد أشرف على الطبعة الناسقة عام ١٩٧٣ وأباح لنفسه أن يحذف الفقرة السالفة من مقدمة الشيخ رشيد رضا، ويزيد في حقيقتها إلى الدكتور يعقوب صروف (منشئ المقتطف شيخ الحلقات العربية كما قال ... مع أن الأستاذ العريان يقول في بدء مقدمته هذه الطبعة الثانية من إعجاز القرآن لم تزد فيها شيئاً على ما كان في الطبعة السابقة إلا ما كان من تعليق بعض الحواشي ... وهذا يشهد بمدى أمانته العلمية وهي أهم شروط المنهج العلمي - ونأسف لذكر هذا لأن الأصل أن نذكر محاسن موتانا .

(٣) من الميسور أن يتفق علماء الرياضيات على تعريفها، فيقولون : أن موضوعها هو الكم (عدد) وهو موضوع الحساب وشكلاً (وهو موضوع الهندسة) وأن مناهجها عقلية ومن الميسور أن يتفق أصحاب العلوم الفيزيائية (الطبيعة) على تعريفها، فيقولون أن بعضها يبحث في الكائنات الحية (كعلوم الحياة والحيوان والنبات) وأن مناهجها تجريبية واستقرائية، وليس بين الفلاسفة مثل هذا الاتفاق على تعريف الفلاسفة.

(٤) د هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ، البقرة ٢ - ٣ د هدى ورحمة للحسنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم بوقنون ... لقمان ٣ .

(٥) يقول د نولدكه Noeldcke فى كتاب تاريخ القرآن ج ٢ : إن النص القرآنى المتداول بين المسلمين بمن فيهم الشيعة هو أحسن صورة من الكمال والمطابقة - وقد أكد د وموير ، Muir فى كتابه عن د محمد والقرآن ، أن المصحح الذى جمعه عثمان قد توافر على انتقاله من يد إلى يد حتى وصل إلينا بغير تحريف ، فلا يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة المتصارعة والنص القرآنى باق كما هو على الدوام يتحدى الزمن وقال د لوبلو ، Leblor فى كتابه عن د القرآن والتوراة العبرية ، أن القرآن هو الكتاب الربانى الوحيد الذى ليس فيه أى تغيير يذكر .

(٦) بهذه المناسبة نقول أن مجلس الشعب المصرى قد أقر فى دورته المنتهية فى يونيو ١٩٨٥ الالتزام بقانونى مصرى سابق ينص على أن يختص بجمع البحوث الإسلامية دون غيره بالإشراف على طبع ونشر وتسجيل وتوزيع وعرض وتداول المصحف والأحاديث النبوية ، ومن خالف ذلك عوقب بالسجن وبغرامة تتراوح بين ثلاثة وعشرة آلاف جنيه مصرى ، ويعاقب بالأشغال المؤقتة وبغرامة تتراوح بين عشرة آلاف وعشرين ألف جنيه كل من حرف عمداً نصاً فى القرآن ... الخ .

(٧) المنطق هو العلم الذى يبحث فى الفكر من ناحية صوابه وخطئه ، أو يضع قوانين الفكر التى تميز بها بين صحيح الفكر وفاسده ، ويدرس الطرق التى يكتسب بها العلم الصحيح ، ومراعاة قوانين المنطق التى تعصم الذهن من الخطأ فى التفكير .

(٨) ويحرص المنطق على توخي الدقة والوضوح في الفكر واستخدام الألفاظ والتراكيب اللغوية التي تصطنع أداة للتعبير عن الأفكار. إن من المتعذر ضبط قوانين الفكر وتطبيقها للتمييز بين صحيح الفكر وفاسده إلا بعد دراسة الأساليب اللغوية التي نصطنعها في التعبير عن أفكارنا ، ومن وظائف المنطق أن يزيل عن اللغة ما يحتمل أن يعتور ألفاظها من غموض ، ومن أجل هذا عرفت الدراسات المنطقية إتجاهها لغويا بجاهر أصحابه بأن المنطق قد تفرع عن اللغة ، وأن بحوثه جزء من بحوثها وخاصة في مجال النحو ، بحجة أن اللغة أداة التعبير عن الفكر ، فإذا كان المنطق يبحث في الفكر ، فلا مناص من أن يعرض لبحث وسيلة التعبير عنه ، ولا سيما وأن الفكر مستحيل بغير اللغة ، وبغيرها يستحيل على الإنسان أن يزاوِل عملية فكرية ، وبفضل اللغة ينتقل العقل - دون أن يتكلم الإنسان - من المحسوس إلى مجرد . والمنطق هو الذي يقوم بتحليل الألفاظ توطئة لوضع القواعد التي ينبغي إتباعها في التعبير بحيث يكون التفكير صحيحاً شكلاً وموضوعاً وفي هذا تقوم الصلة بين المنطق والنحو ، فوظيفة النحو البحث في اللغة ووضع قواعدها ومن هنا بدت الصلة وثيقة بين اللفظ والمعنى ، وليس ذلك بغريب إذا لاحظنا أن المنطق قد ارتبط منذ نشأته الأولى باللغة ونحوها ، بدأ هذا عند السوفطائية الذين أنشأوا - منذ القرن الخامس قبل الميلاد - فن الجدل والمناظرة ، وكانوا يعدون الشباب للحياة النيابية وما تقتضيه من خطابة وجدل وإقناع وعند أرسطو ليست المقولات إلا تقسيمات لغوية الألفاظ حتى يمكن القول بأن مبحث المقولات والتصورات - وحتى القضايا - ليست إلا أبحاثاً لغوية منطقية ، وقد جعل الرواقية من أقسام المنطق الخطابة وهي فن الكلام الجيد الذي يتناول اللغة والفكر ، ولما اتصل المسلمون بالمنطق اليوناني في عصورهم الوسطى أدرك بعضهم صلته بالنحو العربي ،

وعارض ذلك آخرون ، منهم إخوان البصفا الذين وجدوا أن المنطق يعنى التفكير ، والتعير بالفعل (نطق) يمكن أن يعبر عن أمر لفظي ، ويعبر أيضاً عن أمر معقول ، وقد رأى أمثال سعيد السيرا في أن النحو في غير حاجة إلى المنطق ، والعكس غير صحيح ، ورأى أمثال أبي بشر متى بن يونس أن المنطق غير محتاج إلى النحو ، أما النحو فمحتاج إلى المنطق في ترتيب المعاني وضبط الفكر ، ورأى غير هذين الفريقين من أمثال أبي حيان التوحيدي ضرورة الجمع بين النحو والمنطق كما أبان عن ذلك في كتاب المقاييسات وفي العصور الحديثة بدت الصلة بين النحو والمنطق وثيقة عند بعض الباحثين ، وإن عارض هذا آخرون ، لأن بينهما خلافاً في الموضوع والغاية . فصحة التفكير شيء وصحة الكلام شيء آخر وقد بقيت العلاقة بين المنطق والنحو قائمة حتى عند العرب والغربيين على السواء ، ولكن المنطق الحديث في شكله الصوري الرمزي لا شأن له باللغة وعموضها .

(٩) الاسراء آية ٨٨ .

(١٠) البقرة آية ٢٢ — ٢٣ وقارن : يونس ٣٨ ، والطور آية ٣٤ وهود آية ١٣ .

(١١) منها قول مسيلمة الكذاب : الفيل ما الفيل ، وما أدراك ما الفيل ، له ذنب طويل ، وخرطوم طويل . . وقوله : يا ضفدع بذت حنفدعين ، نقي ماتنقين ، يضعك في الماء ونضعك في الطين لا الماء تسكدرين ولا الشارب تمنين وقوله : والمبذرعات ذرعا والخابرات خبرا ، والثارذات ثردآء والحاصدات حصدا ، والعاجنات عجنا . . . إلى آخره المنذر الذي ظنه هو وأمثاله قرآنا عربيا .

(١٢) كان منها مجاز القرآن لأبي عبيدة ، ونظم القرآن للجاحظ .

(١٣) وأسماءها الفلسفة الأولى (أى الميتافيزيقا) تميزاً لها عن الفلسفة الثانية وهى عنده العلم الطبيعي، وسماءها بالحكمة لأنها تبحث فى العلى الأولى إطلاقاً، وبالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله .

(١٤) Analytic philosophy دعا إليها جورج إدوارد مور + ١٩٠٨ فى مقال عام ١٩٣٣ وشاركة فى تأسيسها برتراند رسل + ١٩٧١ ودنبر بروضر + ١٩٥٤ وسوزان ستينج + ١٩٤٣ (وهم من أساتذة الفلسفة فى جامعة كمبردج وزاد فمكن لها فجنشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein الألمانى ثم الأستاذ بكمبردج فى رسالته المنطقية الفلسفية Tractatus philosophicus وقد ترجمها إلى العربية د. عزى إسلام .

(١٥) ظهرت الوضعية المنطقية فى فينا بالنمسا عام ١٩٢٨ على يد مورتس شليك M. Schlick القتل عام ١٩٣٦ وردواى كارناب + ١٩٧٠ R. Carnap وقد تلقاها فى انجلترا الفريداير وتزعم البشير بها هناك - ومعيار التميز بين الصواب والخطأ عند أصحابها هو مبدأ التحقق principle of verification الذى يقضى بأن اللفظ الذى يشير إلى إلى مدلول حى فى عالم الواقع هو وحده الذى يكون ذا معنى ، وإلا كان كلاماً فارغاً من كل معنى . وبها أصبحت كل بحوث اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية والشعر غير ذات موضوع ... لكن النقاد يقولون أنهم يحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التى تعالج بمنهج تجويبي ، لكن العقل بطبيعته سيواصل البحث عن الفاكهة المحرمة أنهم يهدمون الفلسفة ويرنون إلى العلم بإعجاب مصحوب بالعجز عن اللحاق بموكب العلماء . وهم يقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقى يتجاهلون الوظيفة الاجتماعية التى تؤديها الفلسفة منذ أقدم العصور ، وتبدو قضيتهم مثيرة للدهشة ، إذ يقولون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة ، ودليلهم

على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة لإدراك الحقيقة . . . أن العقل فيما قال « الفرداير » مجرد حركات في عضلات الخنجرة ولكن كيف يمكن لعضلات الخنجرة أن تفكر وتتصور وتخيل وتتذكر وتستنبط الناتج من مقدمتها ، وتقوم بسائر العمليات العقلية ؟ إلى آخر ما قلناه في كتاب سابق لنا .

(١٦) مؤسسوها : بيرس G. S. Pierce ١٩١٤ وشيلر + ١٩٣٧ Schiller الانجليزى . ووليم جيمس + ١٩١٠ W. James وهو أكبرهم وجون ديوى + ١٩٠٢ J. Dewey (المعنى بالأخلاق بالدرجة الأولى) .

(١٧) لكن نقاد الفلسفة العملية من أمثال كورنفورث Cornforth في دفاع عن الفلسفة في مواجهة الوضعية و (البرجماتية) وجورج سانتايانا Santayana + ١٩٥٢ وبرتراند رسل + ١٩٧١ Russell في تاريخ الفلسفة الغربية ، قد لاحظوا أن البراجماتيين أصدرت فلسفتهم عن البيئة الأمريكية الصناعية فعبروا بها عن عصر الاقبال على الصناعة والانتاج الضخم ، والواقع أن الحق يجب أن ينحى بعيدا عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات ، أنه مستقل عن الفعل الذى يدركه والظروف التى تحيطه ، يقول رسل في نقد جون ديوى أنه يهتم بتعليق الحق أو الاعتقاد على نتائجه فى المستقبل مع أن الذى تتوى فيه العلل ، هو الماضى الذى لا يتأثر بما نفعل ، أنه مستقل عن إرادتنا فى الحاضر والمستقبل ، وإذا تأكد الحق بنتائج المستقبل فإنه يتغير بمقدار قدرتنا على تغيير المستقبل . والرأى عندنا أن وظيفة العقل فى الفلسفة هى الكشف عن الحقيقة ذاتها ، بصرف النظر عن نتائجها وآثارها ، أن الأفكار الصادقة لها نتائج مرضية وإيس العكس ، ولكننا نحمد للبرجماتية

تزعمها الواقعية العملية ، وإن كن الإغراق فيها قد أفضى إلى الاستخفاف بالبحث النظرى وهو الطريق إلى الكشف عن الحقائق والبراهمانية أقدر من فلسفات أخرى على مواجهة مطالب الحياة ومقتضياتها ، أنها توصى بإزادة الاعتقاد — وهو عنوان كتاب لوليم جيمس .

(١٨) ونضيف إلى هذا أن الفلسفة فى صورتها التقليدية تبحث فى الوجود اللامادى ولواحقه ، فهى تدرس مشكلة الوجود والمعرفة والإنسان وما يتصل بها من لواحق ومن الطبيعى أن تنزع عنها تيارات فكرية تتناول اللغة أو غيرها من موضوعات أما أن يقال أن مثل هذه التيارات الفرعية تجب الفلسفة فى صورتها الأصلية وتغنى عنها فذلك شىء مرفوض أو يحتاج إلى إعادة نظر... .وقديما زعم الوضعيون أن العلم الطبيعى هو الفلسفة فتجاهلوا بذلك وظيفة الفلسفة فى دراسة مشكلات ليست فى متناول العلم ولا يستقيم العلم بدونها ، والعلم يفترض وجود مدركات عقلية مقدمات أعم من مقدماته ، دون أن يعرض للبرهنة على صحتها لأنها لا تدخل فى موضوع العلم ومنهجه ، فالعلم يفترض وجود المادة وقانون العلية أو عدم التنافس والبحث فى ذلك هو من صميم الفلسفة والفلسفة وظيفتها الاجتماعية فى إنارة الطريق للخروج من المآزق وأهمية الفلسفة الميتافيزيقية فى البحث فى مشكلة الوجود والإنسان والمعرفة .. الخ إلى جانب ضرورة المنطق والأخلاق والجمال علوما معيارية تعالج موضوعاتها بمنهج عقلية وليست تجريدية .. إلى آخر ما أوضحناه فى كتاب سابق لنا .

وقد كان أبرز المعادين لتلك الحركة عالم منطق لامع هو كارل بوبر K. Popper إذ أنه تصدى لعمالة التحليل قاتلا — وقوله الحق — أن

آخر طريق لصياغ العقل هو انصرافه عن البحث في المشكلات الحقيقية إلى البحث في المشكلات اللفظية ، فإن هذه ليست مشكلة فلسفية كما يدعى التحليليون الذين يزعمون أنها المشكلة الفلسفية الوحيدة . أن الفلسفة الحقيقية عنده هي التي تهدف إلى فهم الكون والإنسان ، فإن تخلت عن ذلك افتقدت وظيفتها وأصبحت خبواً وتحولت المشكلة كلها إلى متهامات لغوية .

(١٩) لأن قواعد الدين ثابتة لا تتغير ، ونظريات العلم تتطور وتتغير والربط بينهما يوقف التقدم ويعرقل التطور — إذا كان لرجال الدين ساطة زمنية كما حدث في أوروبا إبان العصور الوسطى ، فمن ذلك أن بطليموس + ١٤١ م قال أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر الكواكب تدور حولها وأيدت الكنيسة نظريته بآيات من الأناجيل ١١ ولكن كوبرنيكس + ١٥٤٣ قد توصل بعد دراسات علمية إلى عكس هذه النظرية ، واضطهدت الكنيسة كل مفكر أيدى: بدءاً من جاليليو + ١٤٦٥ حتى أصبح اليقين العلمي بنظريته لا يقاوم ، فأجتمعت الديوان المقدس بالكنيسة بجميع كازديالاته وقرر باجماع أن النظرية العلمية الجديدة تؤكد ما سبقت إلى إقراره الأناجيل . . . وأن رجال الكنيسة الذي قاموا النظرية واضطهدوا القائلين بها قد أساءوا تفسير آيات الأناجيل .

(٢٠) شكارسل + ١٩٧١ B. Russell من أن الكنيسة قد ضاقت به لأنه تعرض لنقد أرسطو في حديث ألقاه في الإذاعة البريطانية . . . ١١ والمعروف أن الدستور البريطاني يبيع لكبار المفكرين حتى يطعنوا في الله . ١١

(٢١) History of western philosophy ولكن ربما بدأ لنا أن

رأيه يصدق على الفلسفات التي كانت رجماً للتيارات الاجتماعية والفكرية والحضارية التي سادته ويبدو هذا عادة في عصور الاضمحلال ، أما في غيرها فيبدو أن الفلسفات الضخمة العميقة كانت في جملتها مقطوعة الصلة ببيتها الحضارية بوجه عام ، إذ كانت تتاجا عقليا خالصا لعبقرية أصحابها ، ففلسفة أرسطو — على سبيل المثال — أضعف ما فيها هو ما كان متأثراً فيه ببيئته الاجتماعية — كتأثره بروح عصره في وطنه في تأييد استرقاق اليوناني لغيره من الأجناس في الحروب ، أما الخالد من عناصر فلسفته وفلسفة غيره من العباقرة فالأصح أن يقال عنه أن أصحابه كانوا يفكرون فيه على غير مثال ، أو أنهم سبقوا عصرهم بأجيال أو قرون .

(٢٢) هذا في العقائد — كوجود الله ووجدانيته ويوم البعث . . . أما في الشرائع — العبادات والمعاملات — فإن الإسلام يبيع الاجتهاد بالرأى — بالعقل : القياس فيما لم ينزل فيه وحى .

(٢٣) يراد بعلم الكلام الدفاع عن العقائد الدينية وإبطال حجج خصومها أو منكريها بالحجة والمنطق — كما هو واضح في متن كلامنا بعد قليل .

(٢٤) اصطلاح الفقهاء وغيرهم على أن التأويل هو تفسير الآية أو الحديث بمعنى غير المعنى الذي يفهم من ظاهر اللفظ .

(٢٥) انظر نقده في المنقذ من الضلال ، وتفصيل حملته على الفلسفة في تهافت الفلاسفة ، وقد فتدها ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) : أسس الفلسفة ط ٧ ص ٢٥٨ وما بعدها . وقصة الصراع بين الدين والفلسفة ح ٣ ص ١٢١ وما بعدها .

مصادر البحث

عبد القادر الجرجاني : دلائل الاعجاز
أسرار البلاغة

الباقلاني : إعجاز القرآن

مصطفى صادق الرافعي : /عجاز القرآن والبلاغة النبوية ط ٩ (١٩٧٣)

د. محمد عبد الله دراز : مدخل إلى القرآن الكريم (بالفرنسية)
وترجمة محمد عبد العظيم علي ومراجعة
د. السيد بدوي ط ١ (١٧٩١)

سيد قطب : التصوير الفني في القرآن ط ٨ (١٩٧٥)

محمد موسى محمد : القرآن والفلسفة (١٩٥٨)

د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ط ٣ (١٩٦٧)

د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها ط ٤
مصورة (١٩٨٥)

أسس الفلسفة ط ٨ مصورة (١٩٨٣)

مصادر أجنبية عامة :

The Revolution in Philosophy (1956)

مجموعة كلمات ألفت في الإذاعة البريطانية - كتب المقدمة G. Ryle

المترجم على المجلة

E.S. Brightman, The history of Religion (1940)

D. Tiall Edwards, The Philosophy of Religion (1930)

C. E. M. Joad, Return to Philosophy

Philosophy in the Twentieth Century, 4 vols. edited
by W. Banet & H. Ciken (!!)

E. S. Langer, Philosophy in New-Key (1942)

R. Le Senne, Introduction a la philosophie (3me ed.
1949)

E. Bréhier, La Philosophie et son Pâsee (1940)

في فلسفة التحليل والوضعية المنطقية

A. Pop. Elements of Analytic Philosophy (1949)

A. J. Ayer, Language, Truth & Logic (9 th ed. 1949)

J. R. Weénberg, An Examination of Logical Positivism
(1939)

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, against Posi-
tivism & Pragmatism (195)

A. La lande. Voca bulaire Technique et Critique de la
Philosophie (1947)

في البراجماتية الامريكية

William James, Pragmatism (A New Name for some Old
Ways of Thinking - 1934 ed. 21

J. Dewey

في الوجودية

J. P. Sartre, Existentialism & Humanism (1950)

**Simone de Beauvoir, L'Existentialisme et la Sagesse des
Nctions (1948)**

**R. Campbell, j. P. Sartre, Une Littérature Philosophique
(3 me ed. 1947)**

- ٥ -

الجانب الثقافي

في برامج التلفزيون المصري

بحث نوقش في شعبة الثقافة بالمجلس القومي

للثقافة والفنون والآداب والإعلام

في أكتوبر ١٩٨٥

الجانب الثقافي في برامج التلفزيون المصري

واقعه وكيف ينبغي أن يكون

أهمية التلفزيون - سليات التلفزيون - نصيب الثقافة في برامجه -
إنشاء قناة ثالثة - كيف ينبغي أن تكون برامجه الثقافية .

كان المفروض أن يتناول هذا الحديث الجانب الثقافي من أعمال وسائل الإعلام ، مقروءة ومرئية ومسموعة - ولكننا وجدنا أن هذا الحديث أضيق من أن يتسع لكل وسائل الإعلام ، وآثرنا أن نقصره على الثقافة في جهاز التلفزيون ، وإن كان الملاحظ أن الحديث عن الجانب الثقافي في ذلك الجهاز ينسحب الكثير منه على غيره من أجهزة الإعلام .

أهمية التلفزيون :

لا جدال في أننا نعيش عصر التلفزيون - برغم مزاحمة الفيديو له - فقد حول العالم إلى قرية صغيرة ، واستطاع أن ينقل كبريات الأحداث أثناء وقوعها إلى مشارق الأرض ومغاربها . وبذلك ألغى حدود الزمان والمكان ، وبجاذبية برامجه - الملونة في كثير من الحالات - أصبح يشارك البيت والمدرسة والكتاب ... في تنمية المدارك ونقل المعلومات ، وغرس المفاهيم والتكوين للقيم وأنماط السلوك ... حتى قيل بحق إن الجيل الجديد في مصر وغيرها من دول الأرض - ينشئه ثلاثة آباء ، هم الأب والام والتلفزيون ، وهو قول تؤيده الدراسات والإحصاءات ، والتجارب الحديثة في دول متقدمة كأمريكا وكندا وبريطانيا وفرنسا والدانمارك ونيوزيلنده والسويد وأسبانيا ... أثبتت كلها أن برامج التلفزيون تترك

بصماتها على الشباب عامة . وعلى الأطفال بوجه أخص ، فهؤلاء جميعاً يستمدون منه الكثير من خبراتهم ومعلوماتهم عن الحياة ، والكثيرون منهم ، حتى المشاهدين من الكبار لا يسئل عليهم أن يميزوا بين الواقع الذى نعيشه ، والواقع المتخيل فى برامج التليفزيون .

ومن هنا قيل بحق إن وسائل الاعلام . وفى مقدمتها التليفزيون . قد أصبحت جماهيرية ، وكان تأثيرها وبائياً ، ومن الخطأ أن يقال إن الوباء لا يكون مضرأ إذا نجح من ضرره بعض الافراد ولاهمية هذا الجهاز فى الاتصال بالجماهير وتأثيره البالغ على مداركهم أصبح الابن المدلل للدولة ومن دلالات هذا أن تنفى الدولة كل المستورد من أجهزته ومستلزماتها من الرسوم الجمركية ، إلى جانب أن الدولة تفرد العاملين فيه بمميزات لا يتمتع بمثلها من طبقات الأمة وقتاتها حتى السادة أعضاء مجلس الشعب فى أيامنا الحاضرة (١) وقد لاحظ زميلنا الأستاذ محمود عبد المنعم مراد أننا لم نحتفل بمناسبة فى تاريخنا القومى كله كما احتفلنا فى يوليو الماضى باليوبيل الفضى للتليفزيون المصرى ، إذا استمر الاحتفال خمس عشرة ليلة متتالية جند فيها التليفزيون الكثيرين من يتعاملون معه من فنانين وأدباء وصحفيين وقد قيل إن الاحتفال قد تكلف أربعة ملايين من الجنيهات ، وهو

(١) من مكائنات العاملين ترقيات سريعة ، وحوافز سخية ، ومسكن مريحة » أقامت نسكنهم الدولة حتى اليوم سبع عمارات تكلفت آخرها مليوناً ونصف مليون من الجنيهات ! فى عيد الفضى وزع فى حفل أوبروى ٨٥/٧/٣١ جوائز تقدر بثمينة آلاف جنيه . . . وسيتبر مثل هذا الحفل سنوياً . . . مع تعيين مستشار اعلامى تنفق الدولة عليه وعلى مكتبه من العملة الممعبة اتى تشكو من حاجتها اليها . . . وقد بدأ التليفزيون بمائة وخمسين عاملاً تصاعد عددهم حتى بلغ اليوم خمسة آلاف (من احصائية المسئول الاول) .

في نظري مبلغ يكفي لبناء ألف أو ألفي مسكن يؤوى المتعساء من خلق الله ... ولكن السيد وزير الاعلام يرد بالحديث عن مكاسب التلفزيون من احتفالات العيد^(١).

ولا يتطرق من ذلك إلى حديث عن قيمة البرامج المذاعة ... !
وأشار كاتب إلى أن من يشاهد احتفال التلفزيون بعيده الفضى يظن أن التلفزيون هو الذي قام بثورة ٢٣ يوليو وليس هو من إنجازاتها .. !
إن الاحتفال بثورة ٢٣ يوليو قد استغرق بضع ساعات ، بينما استغرق احتفال التلفزيون بعيده الفضى أكثر من أسبوعين .. !

وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى الهم من إنجازيات التلفزيون كما تتمثل في تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس المفاهيم والقيم وأنماط السلوك ونحو ذلك ، وما أسوق إلا شاهداً واحداً على خطر التلفزيون في حياتنا الثقافية :

كنت معارفاً إلى جامعة عربية ، فاصطحبت معي « شغالة » ، هي فتاة ريفية أمية لم تغادر قريتها من قبل ، ورأت التلفزيون لأول مرة فبهرها وأثار دهشتها ، وأخذت تجلس أمامه في كل ساعات إرساله لمحلقه له مشدوهة ، وسيان أن يكون البرنامج الذي تراه نشرة إخبارية أو حلقة أجنبية أو غير ذلك مما لا تفهمه ، وبعد نحو عامين كانت هذه القروية

(١) من تعليق السيد وزير الاعلام أن التلفزيون حقق من عيده ارباباً تنخمه لان تسجيلات المهرجانات والسهرات التلفزيونية بيعت بمبالغ ضخمة من العملة انصعبة للدول العربية ، الى جانب مكاسبه من الاعلانات ، وكانت حصيلتها نصف مليون جنيه وحسبنا أن نعرف ان كل سيارة في المهرجان دفعت عنها شركتها ستمائة جنيهة عن كل دقيقة تظهر فيها السيارة في لقطة على الشاشة .

الأمية الساذجة تحدث في موضوعات جادة تعلو مستواها بأكثر مما يتصور عقل... من ذلك أنها كانت - والامى يملأ قلبها - تقول ما معناه : إن مصيبة مصر تتمثل في كثرة نسلها... ! فإن أباهما - على سبيل المثال - قد أفرط في إنجاب الأطفال، فكان عليه أن يخرجهم من المدرسة صغاراً ليساعدوه في كسب رزقه ورزقهم، وكان من نتائج هذا أنها تشتغل خادمة في بيت... ولو قدر لها أن تتعلم لكانت اليوم طيبة، كما هو حال صديقة قديمة لها من القرية، هي ابنة وحيدة لرجل رقيق الحال كأيها... وتجاهر تلك الشغالة بأنها حين تعود إلى قريتها ستكون رسالتها نشر الوعي بين البنات والشبان الذين يقبلون على الزواج حتى يقتصرروا في إنجاب الأطفال ما أمكن... ! ومن أجل هذا كانت ابنتى تقول عنها : أنها حكيمة زمانها، ومبعوثة العناية الإلهية لإصلاح مصر^(١).. ! وبقي أن نشير في إيجاز إلى سلياته.. !

سليات التليفزيون :

من أم سلياته أن المشاهد - ولا سيما في الدول النامية - يتلقى ما يعرضه عليه دون أن يخطر بذهنه في الأغلب والأعم اعتراض أو مناقشة، وكثيراً ما يقبل بالتكرار والإلحاح ما كان يرفضه من قبل، فالتليفزيون يسهم في تنمية العقل والوجدان عند مشاهديه صغاراً وكباراً، ولأن مشاهدته لا تكاف صاحبها جهداً صرف الكثير من مشاهديه عن القراءة ومن شواهد هذا أن في إحصاءات أليونسكو أن مصر في عام ١٩٦٥ قد أصدرت مطابعها ٣٢٥٥ كتاباً - وهو رقم يزيد على كل ما أصدرته

(١) اشيرت الى هذا في مقال بجريدة الاهرام تحت عنوان امية المثقفين... مسئولية من... ومن أسفنى ان هذه الفتاة الكروية، ما كانت تتزوج حتى كانت اما لخمسة اولاد... ! ان الضغوط كلت اقوى من طموحها.

الدول العربية من مكتب في عام ١٩٨١ ..، ولكن نصيب مصر من الكتب الصادرة في عام ١٩٨١ قد انخفض إلى خمسمائة كتاب...!

هذا بالإضافة إلى أن المتعلمين وأشباه المتعلمين في مصر قد قنعوا بالحصول على (شهادات عليا) أو وجدوا طريقهم إلى الكتابة والتأليف والنشر، دون أن يعانون مشقة في إلتباس الثقافة الحقيقية من مظانها المختلفة، ومن هنا كانت أمية هؤلاء المثقفين ...!! ونصيب الإذاعة - مرئية ومسموعة - من مسئولية هذه الأمية الثقافية تشاركها فيه مسئولية التعليم في المدارس، والتربية في البيوت، كما يشارك في ذلك المرح والسبيل والصحيفة اليومية والمجلة الأسبوعية والكتب - مؤلفة ومترجمة - ومسائر منابع الثقافة في حياتنا المعاصرة، فهي جميعاً محكومة بضوابط واحدة، وخاضعة كضغوط مختلفة من واقع حياتنا، وهي قطاع من قطاعات الحياة في بلدنا، فيه مفاخرها، وقطعا فيه عيوبها ونقائصها، ومن الضلال المبين أن نتوقع غير ذلك، وحسبنا أن نقول أن التعليم بكل مراحله من أهم أبواب الثقافة وأخطرها، ومع ذلك فإن شهادة التقارير الرسمية تؤكد أن نسبة الأمية في مصر اليوم قد ارتفعت عما كانت عليه منذ خمسة وثلاثين عاماً...؟

وهذا بالإضافة إلى أن بعض المسؤولين عن التليفزيون والإذاعة يفتقرون إلى الثقافة الجادة - وفائد الشيء لا يعطيه - وذلك إلى جانب موازنة الثقافة لا تنفي بمتطلبات البرامج الثقافية، ومنها مكافآت الممتازين من المؤلفين المثقفين، وإذا حالف التوفيق التليفزيون في إذاعة برنامج ثقافي رفيع فإنه لا يصل إلى سكان المناطق النائية... وبهذا وبغيره تميز الكثير من البرامج بالتفاهة والسطحية.

ذلك إلى أن زحام الشوارع وضغط المواصلات قد شجع الكثيرين

على ملازمة بيوتهم في أوقات فراغهم اكتفاءً بمشاهدة التليفزيون الذي يضم ألوف العاملين به ممن فرضوا عليه فرضاً بالرغم من أنهم محرومون من نعمة الثقافة ، ومن هنا دفع الكثير من منابع الثقافة الحقيقية أو ضلت البرامج الثقافية الجادة طريقها إلى المحتاجين إليها .

ومن سلبياته - أن مشاهديه - وخاصة من الأطفال - يتأخر نومهم إلى حد يعوق قيامهم في اليوم التالي بواجباتهم اليومية على الوجه المرضي ، إلى جانب أن برامج التليفزيون مليئة بمشاهد العذب والإثارة مما يؤدي إلى انحراف الكثيرين من مشاهديه - ولا سيما الصغار منهم ، كما يؤدي بهم إلى الاعتقاد في قيم معادية للمجتمع حتى لقد قيل : إذا كانت جامعة الجريمة هي السجن ، فإن التليفزيون هو المدرسة الإعدادية لانحراف الأحداث ، وإن لم يكن هو وحده المسئول عن الانحرافات التي تقلقنا اليوم في مجتمعنا الراهن (١) .

والتليفزيون - كغيره من وسائل الإعلام - حريص على أن يحشد على شاشته برامج للرياضة والفن ونجومه ، ويسرف في إذاعة برامج لكل طائفة منهما حتى لقد نرى في وقت واحد على شاشة إحدى القنوات

(١) بلغ من ضيق مستشار في مجلس الدولة بأثر برامج التليفزيون عليه انحراف مشاهديه ان عرضت عليه قضية رفعتها طالبة في أحد المعاهد العليا ، لأن عميد المعهد قرر فصلها لأنها اعترفت بصدق محاضر بوليس الآداب الذي ضبطها عدة مرات على قرب من شقق مفروشة مدعية أنها حرة في سلوكها ما دامت خارج جدران المعهد !! وخشى العميد ان تجر زميلات لها إلى ذلك المصير الشائن ، لكن المستشار قد فصل في دعواها بضرورة إعادتها بمعهدا . . . ! وجاهر في حيثيت الحكم بأنها غير مسئولة عن انحرافها ، وإنما المسئول هو التليفزيون . . . !! فضاعت المسئولية في متاهة ، وكان من رحمه الله بنا أن حكم هذا المستشار - عفا الله عنه - لم يكن نهائياً ، وقضى الاستئناف بإلغاء حكمه وفصل الطالبة المستهترّة جزاءً وفاقاً .

نوعاً من الكرة، وعلى الشاشة الأخرى مصارعة حرة...! ونرى في وقت واحد على إحدى الشاشتين فنانة تعزف. وعلى الأخرى ندوة يشترك فيها المشتغلون بالمسرح... ومثل هذا يحدث كثيراً...

نصيب الثقافة في برامج

وإذا سئل المسؤولون عن التلفزيون عن نصيب الثقافة في برامجهم قالوا أن الثقافة هدف أساسي قرره مادة في قانون إنشائه، وأكثر برامجنا تشهد بأنها تطبق المادة بأمانة، وهم على حق إذا قصدنا الثقافة معناها الواسع الفعّاض الذي ندخل فيه مباريات الكرة على اختلافها، والمصارعة الحرة، وسائر فروع الرياضة، ونشرات الأخبار ودروس نحو الآمية، والمسلسلات والتمثيليات والمسرحيات والإعلانات... وغيرها مما يشير شكوى الجماهير، وكنموذج للبرامج الثقافية نشير إلى برنامج المسابقات: حاول تفكير، وفيه تقدم الدولة جوائز مالية لكل من يجيب على سؤال، ومن هذه الأسئلة:

(١) ما اسم أول مذبة ظهرت على شاشة التلفزيون عند بدء الإرسال التلفزيوني...؟

(٢) ما اسم أول مذيع ظهر على الشاشة عند بدء الإرسال...

(٣) إليكم لقطات من مسلسل عرضه التلفزيون خلال الخمسة وعشرين

عاماً الماضية، فما اسم هذا المسلسل...؟

(٤) إليكم لقطة من مباراة كرة بين فريقين، فما اسم الفريقين المشتركين

في المباراة...

(٥) سهرة قدمتها الكاتبة (ك. هـ) في عام مضى فما اسم هذه السهرة...

(٦) (المشاهدين في قاعة التلفزيون) : من منكم يعرف أغنية للمطرب

هاني شاكر...؟

وهكذا . وهكذا ، ولمن يجب على أى سؤال جائزة مالية و (من الدولة) اعترافاً بنبوغه أو تقديراً لعبقريته ... !! وتعرض الشاشة هذا فى بلد عريق له ماض وحاضره ، كلاهما حافل بأجناد قومية وعلمية وفنية ... وفى كل مجال منها يمكن توجيه سيل من الأسئلة التى تكشف عن مدى ثقافة المشتركين فى المسابقة ، ولكن يبدو أن الذين يعدون البرامج الثقافية ليس لديهم إلمام كبير أو قليل بشيء من هذه الأجناد ... ! وذلك إلى جانب أن البرامج الثقافية كثيراً ما تنطوى على أخطاء تاريخية أو علمية فتشيع بين المشاهدين ، وقد نبه إلى بعضها كتاب (منهم الأستاذ كمال الملاخ عن معلومات تضمنها برنامج : الجائزة الكبرى ، فى رمضان الماضى) بالإضافة إلى أخطاء تنشأ عن جهل المذيعات والمذيعين ، كأن تعلن مذيعة عن برنامج عن الإمام أحمد بن حنبل فتتطق الاسم بضم الحاء والباء ... : ! لأنها لم تسمع عن إسم هذا الإمام من قبل ... ! ومثل هذا كثير ..

وضمن البرامج الثقافية تذايع فيما يبدو برامج أوسكار ونادى السيدنا والعالم يغنى .. وفيها يستدعى خبير لإلقاء أضواء على هذه البرامج ، ويدور التعليق فى الأفلام مثلاً حول سيرة المخرج ومعد البرنامج والممثلين ... وفى التعليق على أفلامنا المصرية كثيراً ما تنتقل المذيعة إلى حيث يكون المشاركون فيها وتسال الممثل أو المخرج عن عمره الغنى وعدد الأفلام التى شارك فيها ، وعما يراه منها ملائماً لمواهبه ، وشعوره نحوها ... والدور الذى يتعين أن يقوم به ... إلخ فبالها من ثقافة يزود بها التلفزيون مشاهديه ... ! ولا أذكر أن مثل هذا قد حدث مع عالم أو مفكر أو أديب ... ! إن مثل هذه البرامج توحى — للجيل الصاعد خاصة — بأن الجديرين حقاً بالاعجاب والاحلال هم وخدمهم كواكب

الفن ونجوم الرياضة . . ١١. ولكي لا نظلم المسؤولين عن الإذاعة عامة ننقل (عن جريدة الأخبار في ٦/٩/٨٥) مقتطفات من بيان صادر من اتحاد الإذاعة والتليفزيون يبين المتوسط اليومي لساعات الإرسال ، فيقرر بأنها يوميا نحو ١٦٤ ساعة ، منها للتثقيف ٢٦ ساعة يوميا أى بنسبة ١٦٪ وحتى ٨٢٪ . (وليس من بينها برامج الطوائف (المرأة والطفل . .) ولا البرامج السياسية ، ولا التعليمية ، ولا الدرامية ولا الاعلانات التجارية التي يقول البيان أنها تستغرق في اليوم كله ١٩ دقيقة (من ١٦٤ ساعة أى بنسبة ٢٪ وحتى ٣٠٪ و ٦٪ أليس هذا البيان الرسمي مشيراً لكل دهشة . . (١) .

إنشاء قناة ثالثة :

ومع شكوى المفكرين خاصة ، وسائر المشاهدين عامة من تفاهة البرامج في القنوات ، يعلن أحد المسؤولين في التليفزيون على شاشته أنهم لا يجدون ما يعرفونه أفضل مما يراه المشاهدون ! ومن عجب أن يحدث هذا في وقت تتحدث فيه الصحافة عن مشروع قناة ثالثة في جهاز التليفزيون ، وأعلن أهرام ١٤/٦/١٩٨٥ أن لجنة الثقافة والسياحة والاعلام بمجلس الشعب قد وافقت « بإجماع الآراء ، على إنشاء قناة ثالثة بالتليفزيون بعد مناقشة أوضح خلالها السيد وزير الاعلام أنها من شرايين المعرفة والثقافة للمجتمع المصري ، وأن تعدد هذه الشرايين يعتبر من أهم أهداف الاعلام المصري : وقد خطب السيد الوزير في مجلس الشعب فقال إن هيئة أجنبية قد حصلت من الجهات الرسمية على

(١) لا ينبغي ان يقال ان جريدة الاخبار ليست مصدرا علميا موثوقا ، فان ماعهدنا في كثير من التصريحات والبيانات الرسمية يحملنا على ان نصدق كلما ورد في البيان السلف الذكر ، ولا سيما وان اصحابه لم يصعدوا بشأنه تكميلا .

توحيص باقامة تليفزيون ، واقامت الهيئة بالفعل مبنى ضخما واستوردت المعدات الضرورية ، وكانت على وشك أن تمارس نشاطها في إنشاء تليفزيون بعيداً عن رقابتنا ، فاستطعنا بمجهود أن نوقف المشروع بدفع تعويض للشركة بلغ (فيما أذكر الآن) مليونين ونصف مليون من الجنيهات ، وقال : ووجدنا أماننا المبنى والمعدات فعقدنا النية على افتتاح قناة ثالثة ... ولم يخطر لأحد من المستمعين لحديثه أو غيرهم من المواطنين إن يسأل سيادته : وهل لديكم مادة ثقافية تستحق أن تعرض في قناة ثالثة (١) ...؟ هذا ذو واقع البراج الثقافية في التليفزيون ، فكيف ينبغي أن تكون ؟

كيف ينبغي أن تكون البراج الثقافية :

قلنا إن التليفزيون يشجع على القراءة وعرض الكتب الجديدة في مجتمعنا الذي تغشوفه الأمية ، وبالتالي يميل أهله إلى الاسترخاء والكسل ونقول الآن إن التليفزيون يقوم بواجبه الثقافي إذا أسهم في تكوين البناء الثقافي والاقتصادي والحضاري لبناء الإنسان الحر والمجتمع المفتوح ، إن عليه أن يدخل الفرد والمجتمع في اعتباره ، بحيث يروى الفرد روحه وعقله وجسمه ، ويواكب تطورات المجتمع ويعمل على تهيئتها قومياً وثقافياً

(١) إلى جانب أن لجنة ترشيد استهلاك الكهرباء أوضحت بالآتي تجاوزاً مدة الإرسال ٨ ساعات ، وفي البلاد الأخرى الأكثر غنى وتقدماً لا يتجاوز ٦ ساعات كما يقول د. عبد الجليل الفهرى في أهرام ١٧/٦/١٩٨٥ — واليوم إرسال القناة الأولى في الأيام العادية ١٣ ساعة والقناة الثانية يومياً ١١ ساعة ..!! وقد أعلنت الصحافة أن الإرسال في هذه القناة سيبدأ في ١٦/١٠/١٩٨٥ واقترن هذا الإعلان بشكوى من المسئول عن تشغيل هذه القناة — قبل بدء إرسالها بأسبوعين تماماً — بأنه لم يتسلم شيئاً من المادة المنتظر إذاعتها .. ! ولهذه الشكوى ولالات ..

ودنيا واقتصاديا وحضاريا بوجه عام ، مع الاهتمام البالغ بجانب التطبيق وعدم الاقتصار على الجانب النظرى وحده : وقد يقال إن برأجه تؤدي بالفعل هذه المهام ، ولكننا نقول على سبيل المثال إن التربية الروحية تتخذ في أكثر الأحاديث الدينية والأخلاقية صورة المواعظ والإرشادات فلا تستجيب لها جمهرة المشاهدين إلى جانب أننا نلاحظ أن رجال العلم والاقتصاديين وغيرهم قلما تتاح لهم فرصة للاتصال بالجمهير في أحاديث وندوات عليية مبسطة ، ومن دلالات هذا أن من أهم البرامج الثقافية التي تعرض على الشاشة برنامج تحت عنوان : أمسية ثقافية ، ومن عجب أنه في الأغلب والأعم يعرض دواوين شعر ومجموعات قصص ، وقلما يعرض لقضية فكرية يعرضها عالم أو يشارك في مناقشتها علميون ، فإن حدث هذا وأتيح لأحد رجال العلم أن يتكلم على الشاشة ، دار حديثه حول إثبات أن النظريات التي كشفها العلم الحديث قد سبق إلى إقرارها القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرنا .. ! مع أن المعروف اليوم لطلاب المدارس أن نظريات العلم في تغير وتطور ، وأن قواعد الدين ثابتة على مر العصور فربط الدين بالعلم سذاجة وضلالة ، إن القرآن الكريم قد نزل لهداية البشر ، ولم ينزل كتابا في الفلك أو الطب أو غيره من العلوم الحديثة ، وقد حدث في العصور الوسطى حتى مطالع العصور الحديثة في أوروبا أن قاومت الكنيسة كشوفات العلم بحجة أنها تتنافى مع تفسيرها الذي احتكرته آيات الإنجيل ، وأسرفت — ومن ورائها ديوان التحقيق inquisition في اضطهاد رواد العلم الحديثة ، حتى إذا عجزت عن إثبات الكشوف العلمية الحديثة امتسكت وأقرت بصوابها ، مدعية أن الذين قالوا بغير ذلك من رجالاتها قد أخطأوا في تفسير آيات الإنجيل ، وأن الأصح أن يقال إن العلم الحديث يؤيد بكشوفاته ما ورد في الإنجيل من حقائق ... !! حدث هذا في نظرية دوران الأرض ، وفي نشأة الكون ،

حوقى تطور أنواع الحيوان وعدم ثباتها .. وغير ذلك مما يرويه تاريخ
النزاع بين المتزمتين من رجال الدين ورواد العلم الحديث .
وينبغي أن يهتم التليفزيون بنشر الوعي السياسى بين مشاهديه ،
فيعرف المواطن خطط الدولة وأهدافها وقضاياها والحلول المقترحة لها
وأن يعرف الجمهور عن طريقه حقيقة الديمقراطية والحرية ، ويقف على
حقوقه وواجباته ، ويتصل بوطنه جغرافيا وتاريخيا واجتماعيا ، حتى
يتعاش المواطن نفسياً مع وطنه وأمته ، وهذا كله إلى جانب أنه مطالب
بإشاعة المعرفة بالعالم ، لأن وطننا جزء منه ، ويقتضى هذا أن نبدأ بمعرفة
عالمنا العربى والإسلامى والأفريقى والأسبوى حتى يفتح وطننا فكريا
على هذه العوالم ، وكل هذا مع الاهتمام البالغ بتراثنا القومى والروحى
والعلمى والأدبى ، خلال تاريخنا الطويل ، وحبذا لو تناولت المسلسلات
التليفزيونية ، بدلا من (العك) الذى نراه من خلالها ، والإسراف فى
برامج الترفيه الرخيص ، والمبالغة فى عرض البرامج الرياضية ، من ناحية
والمشاهد الخاصة بحياة الفنانين والفنانيات كأن حياتنا ليس فيها ما يستحق
أن يشغلنا غير هذا (العك) فقد بدأ لبعض كتاب المسرحيات والمسلسلات
وتخرجيها أن تاريخ مصر هو تاريخ الرقصات .. ! وظهرت إحداهن على
الشاشة الصغيرة لتبرر كثرة ما تمثله وتخرجه من أفلام الرقصات ، فتقول
إن مهمتى هى إحياء تراثنا الماضى وتقديمه إلى الأجيال الجديدة التى
لا تعرف عنه شيئا ... ! وقال أكبر مخرج لهذه الروائع إن الذى يدفعه
إلى ذلك أنه تربى منذ صغره فى حى العوالم ، .. ! كأن بيوتنا مسئولة عن
نشأته وتربيته .. !! وفى غمرة هذا بدا لكثيرين من المشاهدين أن الفنانين
والفنانين هم وحدهم نجوم المجتمع وقدوته ... !! ويليه فى مراتب القدوة
نجوم الكرة خاصة والرياضة البدنية بوجه عام .. ! إن الترفيه مطلوب ،
ولكن بعيداً عن الإسفاف والابتذال .

والقناة الثالثة المقترحة ، إن كان لابد من قناة ثالثة - ينبغي أن
تخدم الثقافة الرفيعة ، لكي تعادل في الإذاعة المسموعة البرنامج الثانى
وبرنامج الموسيقى ، وبشرط أن يحسن اختيار القائمين بأمرها - وهم طبعاً
من خيرة المثقفين الذين يحسنون اختيار موادها بدقة وعناية .

ولا سبيل إلى إصلاح هذا الجهاز بوضعه الحالى ، أى مع وجود
قاداته والمهيمنين على أمره ، بل يتحتم ألا يعين مسئول فى هذا الجهاز
إلا إذا كان على مستوى عال من الثقافة والخلق ، والإلمام تام بشئون ذلك
الجهاز ، حتى يؤدي واجبه بوعى وأمانة ، ذلك من ألزم الضرورات التى
يقتضيها إصلاح جهاز يراد منه أن يؤدي واجبه المحلى فيكون نافذة يطل
منها الشعب على حتمارات الشعوب وثقافتها ، مما يستتبع من المسئولين
معرفة هذه الشعوب ، والإلمام باللغات الحية وسيلة إلى الوقوف على
ثقافتهم ، ويكون فى الوقت نفسه نافذة ، يطل منها العالم على مصر وشعبها
ليعرف مدى أصالة ومبلغ تقدمه الحضارى .

وإصلاح المسار الثقافى فى ذلك الجهاز يبدو مجعلاً فيما أسلفناه من
قبل ، وموضحاً فى إيجاز فى توصياتنا بما ينبغي عمله :

ولإصلاح المسار الثقافى فى التليفزيون نقدم هذه التوصيات :

توصيات

- ١ - أن يستقل ذلك الجهاز عن كل سلطة حكومية يمكن أن توجهه
وتسيطر على مسار عمله ، كما هو الحال فى دولة متقدمة كإنجلترا .
- ٢ - أن يبتعد بالتالى أصحاب النفوذ من أى لون كانوا - عن التدخل
فى أعماله ، وفرض برامج يتولاها من يختارون من أشخاص ، وقد
نهبته الصحافة إلى خطر ذلك بمناسبة ندوة دينية جانبت حتى ما عرف الدين

الحنيف من رأى ، واتضح أن المسئول عن مثل هذه الندوات هو مباحث الأمن ... ؟

٣ - ألا يكون ذلك الجهاز جراجا لمحاسيب أصحاب النفوذ ، إذ ينبغي ألا يعين فيه إلا من كان على مستوى عال من الثقافة والأخلاق ، مبالا إلى نشر الثقافة حتى يحقق الجهاز أهدافه بوعى وأمانة .

٤ - أن يخفف برامجه التي يخصصها لكواكب الفن ونجوم الرياضة ، حتى لا يصرف مشاهديه عن أهل الفكر من علماء وأدباء .

٥ - أن يكف عن عرض أحاديث وندوات يثبت أصحابها أن أن كشوفات العلم الحديث قد سبق إليها الدين الحنيف ، فإن نظريات العلم في تغير وتطور ، أما قواعد الدين فتأبته على مر العصور ، والكنيسة حين فعلت ذلك في العصور الوسطى في أوروبا أوقفت تقدم العلم واضطهدت رواده - كما هو معروف .

٦ - أن يكف تماماً عن عرض مشاهد العنف والجنس والإثارة ومظاهر العدوان التي تنشر عدواها بين مشاهديه ، ويمتنع عن الإعلان عن مسرحيات ومسلسلات ... في لقطات تبرز العنف والإثارة والجنس .

٧ - أن يهتم بإبراز الأحداث الثقافية الكبرى في مصر ، ولا يتغاضى عنها تماماً كما كان حاله مع مؤتمرات سنوية لمجمع اللغة العربية - وأخرى نظمتها كلية الآداب بجامعة القاهرة طوال العام المنصرم - منها مؤتمر السير الشعبية ، ومؤتمر الحضارة الأندلسية وغيرهما ، وكلها يحضرها علماء من مختلف الدول العربية ، ومبشرين من الدول المتقدمة .

٨ - أن يصبح ذلك الجهاز قاعدة يطل منها الشعب على حضارات الشعوب وثقافتها ويطل منها العالم على مصر وشعبها ليعرف مدى أصالته ومبلغ تقدمه الحضارى .

٩ - أن يحسن اختيار المشاهد التي تؤكد قيمنا الدينية ، وأعرافنا الروحية ، وتقاليدها العربية الإسلامية ، وأن يهتم خاصة بأحياء تراثنا القديم .

١٠ - أن يشجع معرفتنا بالعالم لأننا جزء منه ، بدءاً بعالمنا العربي والإسلامي - وخاصة في أفريقيا وآسيا - حتى يفتح وطننا على هذه العوالم .

١١ - أن يسهم في تكييف البناء الثقافي والحضاري ، لبناء الإنسان المصري الحر روحاً وعقلاً وجسماً ، وبناء المجتمع المنتج ومواكبة تطوراتها ، والعمل على تنميته قومياً وثقافياً ودينياً وحضارياً بوجه عام .

١٢ - أن تخصص القناة الثالثة - إن كان هناك مبرر لوجودها - للثقافة الرفيعة ، حتى تعادل - على الأقل - البرنامج الثاني وبرنامج الموسيقى في إذاعتنا المسموعة .

١٣ - أن يتمتع التليفزيون المصري عن نقل برامج إلى مصر بالقمر الصناعي لإمكان تأجيل إذاعتها أياما دون أن يخسر المشاهد كثيراً أو قليلاً - كالبرامج الرياضية - إن رئيس الدولة يناشدنا أن نسابق الزمن - لايجاد موارد للعملة الصعبة لشدة حاجة الدولة إليها ، ومثل هذا يقال في برامج أخرى لا أظن أن مسلماً - على أى مستوى ثقافى - يحتاج إليها . .

١٤ - تربية الحس الفنى والذوق السليم عند الجيل الصاعد من أبنائنا أهم ألب مرة من مجاملة الشعوب البدئية المتخلفة ، فليمتنع تليفزيوننا عن إذاعة موسيقاهم وأغانيتهم ورقصاتهما وتمثيلياتهم ، وليكف عن عرض مشاهد من حياتهم ، رحمة بنا وإشفاقاً على أبنائنا ، أما التعريف بهم فيكون ببعض الأحاديث في الإذاعة المسموعة وحدها - إلى جانب ما تنشره الصحف عنهم .

١٥ - أن يحترم التليفزيون مواعيد البرامج التي تعلن عنها الصحف ، ولا يستخف بها احتراماً لمشاهديه وتنظيماً لأعماله ، أما الاستخفاف بها -

دون إعتذار عن عدم مراعاتها عند الضرورة القصوى ، فهو عمل لا يقوم عليه مسئول يحترم نفسه ، ويحترم الذين يتعامل معهم .

١٦ — أن يتوقف المسئولون في التليفزيون عن إيفاد مذييعات ومذيعين إلى أقصى بلاد الأرض لكي يجرؤوا حديثاً مع مصريين لا يزود الحديث المشاهدين بما يساوى دولاراً من رصيد مصر من العملة الصعبة التي تعوزها أشد العوز .

١٧ — وأخيراً وليس آخراً - أن يخفض ساعات الإرسال بحيث لا تزيد في اليوم العادى عن ثمانى ساعات كما هو الحال في أمم تسبقنا تقدماً وحضارة ، وعساه بهذا أن يتمكن من ملأ هذه الساعات بمادة تستحق أن تعرض على المشاهدين ١٠٠٠

إن تحقيق هذه التوصيات قد يفسح مجالاً للأمل في أن يتحسن مسار العمل الثقافى في برامج التليفزيون ، وفقنا الله إلى ما فيه الخير ، وهدانا إلى الصواب ؟

٦

دور الدين والأخلاق

في

بناء الثقافة في مصر المعاصرة

بحث نوقش في شعبة الثقافة بالمجلس القومي

للثقافة والفنون والآداب والإعلام

في مايو ١٩٨٦.

دور الدين والأخلاق

في بناء الثقافة في مصر المعاصرة

تمهيد في تفسير العنوان - دور الدين في ثقافة العصر (أ) ضرورة الدين للفرد وللجمتمع - (ب) ضرورة الدين في نظر الملحددين - ديفيد هيوم والدين الطبيعي - أوجيست كوثت والديانة الإنسانية - ولیم جیمس والديانة الإنسانية - من دلالات الثقافة في الدين الإسلامي - معوقات الاهتمام بالثقافة الإسلامية - فلسفة الأخلاق مصدرا للثقافة في مصر المعاصرة - تفنيد الاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق : (أ) تعارض مبادئها مع مبادئ الإسلام (ب) الخلاف بين فلاسفة الأخلاق في وجهات النظر ، مع إتجاه اللا أخلاقيين منهم إلى هدم قواعدها (ج) أن بعضهم ينادون باللذة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية - توصيات .

تمهيد في تفسير العنوان :

يقتضينا منهج البحث أن نحدد - وننحن في مستهل حديثنا - مفهوم الألفاظ الأساسية في عنوان موضوعنا :

للدین تعریفات شتی سبق إنبها المفكرون والعلماء ورجال الدين ... ، وليس في نيتنا أن نخوض في متاهاتها ، وحسبنا أن نقول أن الدين في مصر المعاصرة هو الإسلام أولاً والمسيحية ثانياً^(١) وبالتالي لا نرى

(١) كان اليهود في مصر قلة ، ولم يكن لهم عامة اثر في ثقافة مصر ، وقد طردت مصر اليهود بعد العدوان الثلاثي على بوسعيد في عام ١٩٥٦ .

ما يدعو إلى تعريف كل منهما مكتفين بما يعرفه الفارسي. منهما ، وما يرد
عنهما متأثراً في حديثنا التالي .

أما عن الأخلاق فالمراد بها فلسفة الأخلاق في مختلف مذاهبها ،
لأن ماعداها يضمه الدين كما سنعرف فيما يلي من حديث .

وأما عن الثقافة فيراد بها كل ما يتضمن استنارة للذهن وتهذيباً للذوق
وتسمية للملكة النقد والحكم لدى الفرد والمجتمع ، وتشمل المعتقدات
والمعارف والفن والأخلاق ، وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه ،
ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية ، ولكل جيل ثقافته التي
استمدتها من الماضي وأضاف إليها ما في الحاضر ، وهي عنوان المجتمعات
البشرية ، وهي ذات طابع فردي ، وتنصب عادة على الجوانب الفكرية
والروحية ، وتفرق عن الحضارة التي تكون ذات طابع اجتماعي مادي
... وإن كان الاستعمال المعاصر يكاد يسرى بينهما ، - كما ورد في المعجم
الفلسفي لمجمع اللغة العربية - وعن الثقافة نشأ عند الفرد رؤية خاصة
يرى بها السكون ويفسر بها مشاكل الحياة .

أما مصر المعاصرة فنغني بها مصر القرن العشرين ، مع أن ما يقال عن
دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة يتجاوز في الأغلب والأهم مصر
المعاصرة ، وينسحب عامة على أي مجتمع في أي عصر من عصور التاريخ .
دور الدين في ثقافة العصر (أ) ضرورة الدين للفرد والمجتمع :

يشهد استقراء التاريخ من قديم الزمان بأن الشعوب لاتبها بغير دين
تعتنقه ، وفي صميم الدين - أي دين - ثقافة لا غنى عنها للشعب الذي يدين
به ، ومن الضلال أن يظن ظان بأن من الممكن بناء ثقافة لشعب من
الشعوب تخلو من الثقافة الدينية . وثقافة الإنسان تتمثل في نظراته إلى
الحياة ومشاكلها .

(ب) ضرورة الدين في نظر الملحدين (من المقام والمفكرين) :
ويكفي دليلاً على أهمية الدين في ذلك المجال أن أكدتها طائفتان من الزناينة والشكارة : طائفة الملحدين من الحكام السياسيين ، وطائفة اللادينيين من المفكرين والفلاسفة ، فأما عن الطائفة الأولى فاستقراء التاريخ يشهد بأن الحاكم اللاديني الذي قد أدرك من قديم الزمان أن استقامة مواطنيه واستتباب الأمن في بلاده يكفله إيمانهم بالدين والتزامهم بتعاليمه أكثر مما تكفله شرطة الأمن ، بالغاً ما بلغت يقظتهم واخلاصهم في مراقبة المجرمين والجانحين إلى العبث بالأمن والاضرار بأقربانهم ، فالجرم يتوخى اخفاء جريمته عن الشرطة والناس أجمعين ، وأن فشل في ذلك عابث نجح في ذلك عشرات ... أما المؤمن بدينه فيستجيب لتعاليمه التي تقضى باستقامة السلوك والانصراف عن كل ما يؤذى الناس ويضر بمصالحهم وهو يعلم أن الله يعلم السر ما يخفى ، فيتحاشى النزوع إلى ارتكاب الجريمة مخافة الله وعقابه يوم الحساب ... وأنا شخصياً من أصل ريفي ، عرفت منذ صغري أن من أتى في قريننا عملاً يتنافى مع قوانين الدولة أو شريعة الدين يزعجه أن يطلب إليه أحد أن يقسم على كتاب الله أنه بريء ... اعتقاداً منه بأن هذا القسم كفيل بأن يهدم حياته ويؤذى من يعول ... من قديم الزمان كان الحاكم السياسي الذي إذا لم يؤمن بالدين ولم يحفل بتعاليمه ، يحرص في العادة على نشر الدين بين رعاياه ، ويزيد فيتظاهر بالتمسك بشعائره أمام مواطنيه حتى يكون قدوة لهم جميعاً ... وقد سبق إلى تأكيد هذه الملاحظة مكيا فيللي + ١٥٢٧ .

وأما طائفة الملحدين من المفكرين والفلاسفة فقد كانوا إذا عرضوا للدين - وهم ينكرونه - أكدوا ' ضرورته للفرد وأهمية للمجتمع ، كانوا عادة ينكرون الوحي الإلهي ويعتقدون أن الدين ظاهرة اجتماعية نشأت -

كغيرها من الظواهر الاجتماعية، متى اجتمعت طائفة من الناس في أى ركن من أركان الأرض، وفي أى عصر من عصور التاريخ، فنجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض، تلك الظاهرة التى أصبحت ديناً يعتنقونه، وتورث بعدهم جيلاً بعد جيل...! وبالرغم من هذا التفسير الذى ذهبوا إليه كانوا يرون الدين ضرورياً للمجتمع - أى مجتمع - وللأفراد الذين ينتمون إليه، ومن هذا المنطلق لم يكتفوا بإنكار الدين المنزل بوحى الهى، وإنما أنشأواهم أديانا سموها حيناً بالدين الطبيعى، وحيناً بالديانة الإنسانية، ولا بأس من أن نشير إلى نموذجين من هؤلاء:

ديفيد هيوم + D. Hume ١٦٧٧ والدين الطبيعى :

عرض للدين الطبيعى فى كتابين أولهما: 'محاورات فى الدين الطبيعى'، وثانيهما التاريخ الطبيعى للدين، وفيهما أثار الشك فى إمكان التدليل على وجود الله أو الحياة الآخرة، متأثراً فى ذلك بمعاصريه من الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز فى الدين الطبيعى - أبان القرن الثامن عشر - فالدين الموحى به من عند الله ينقلنا إلى مجال يتجاوز حدود التجربة وحدود العقل، وهما قوام العلم، وحسبنا فى الدليل على الدين أن نظام الكون يشهد بوجود عقل مدبر.

أوجيست كونت + A. Comte ١٨٥٧ والديانة الإنسانية :

هو إمام الفلسفة الوضعية Positivism وهو يرى أن المجتمع فى حاجة ماسة إلى مجموعة منظمة من العقائد تكون موضع اتفاق بين أفراد المجتمع جميعاً، ولا يتيسر هذا إلا بإلغاء الأديان القائمة وصهرها فى دين جديد، هو فى نظره الدين الواقعى الوضعى الجديد، الذى يتمثل فى عبادة الإنسانية من حيث هى فكرة تحل مكان الله فى الديانات المنزلة... وقد رسم كونت لديانة الإنسانية طبقاً ونظماً ينبغى أن يتجه إليها الجنس

البشرى لعبادتها لأنها للسكان العظيم ونحن أعضاء ؟ ؟ وهذه الديانة تتحقق وحدة دينية في البشرية كلها، وعندئذ يتلاشى الشر وتختفي المنازعات والحروب وتعيش الأجناس البشرية الثلاث : الأبيض وتمثل الذكاء ، والأصفر ويمثل العمل ، والأسود ويمثل العاطفة ، تعيش هذه الأجناس في عصر ديني ذهبي^(١) في الديانة الإنسانية اتباع في فرنسا وإنجلترا والسويد والأمريكتين .

وليم جيمس + ١٩١٠ W. James والديانة الإنسانية :

بل بشر منه بدين الإنسانية كثيرون ، حسبنا أن نذكر منهم ولیم جيمس + ١٩١٠ .

أكبر أعلام الفلسفة العملية (البرجماتية Pragmatism في أمريكا) حقيقة أنه يؤمن بالله ، ولكن الله عنده ليس اله الأديان المنزلة ، أنه يتجاهل الدين السماوي ويشرح بالديانة الإنسانية ، وهي عنده تعلو في الدرجة وتسمو في المعنى على الديانات الفائقة للطبيعة ، وقد استند إلى التجربة للتوصل إلى نتائج تشهد بقيمة الدين وحقيقته ، وقد استدعى لاقاء محاضرات عن الدين الطبيعي في جامعة أدنبره عام ١٩٠١ ، ١٦٠٢ وفيها اعتبر الظاهرة الدينية ظاهرة مرضية عصابية يهتم بها علم

(١) قال نقله ان الدين كأي نظام اجتماعي لا يضعه افراد بالاتفاق ، وإنما ينشأ تلقائيا من طبيعة الحياة ، ووفقا لرغبات العقل الجمعي (وهي جملة العقول الذردية في مجتمع ما لكنه يؤلف كلا معايير لها ، وهكذا يرى كونت ان الانسانية تتمثل في مجموعة من الابطال والعظماء والعقلاء الذين أسدوا الى الانسانية اجل الخدمات ، فاستحقوا من اجل ذلك التقدير والاعجاب ، ينتهي الدين الجديد الذي مسح المسيحية الى احياء فكري العظماء الذين ادوا الى الانسانية اجل الخدمات ... !

النفس المراضى وجردها من كل قيمة ، ورأى أن الصوفية والقديسين تبدو
أعراض عصائية تمثل في إنحاءاتهم وعباراتهم ، فهم مخرفون جانحون ،
ومعيارنا للحكم على الدين هو التجربة التي تكشف عن تأثيره في تحقيق
سعادتنا والدوافع التي تحملنا على العمل ، ولا شك في أثر الدين في سلوك
الإنسان وتقدم المجتمع ، فالهم في الدين نتائجه وآثاره في حياة الفرد
ومسيرة المجتمع ... ولا غرابة في هذا إذا نظرنا إليه في ضوء الفلسفة
البرجمانية التي كانت في جوهرها نظرية في ماهية الحق ومنهجها لاقرار
الحقيقة واتفاق الرأي بصدها ، والحقيقة عندهم اختراع شيء جديد
وليس اكتشاف شيء موجود ، ومقياس صوابها يبدو في مدى نفعها في
دنيا العمل ، ووظيفة العقل وضع الخطط التي تمكنا من السيطرة على
الأمياء وتسخيرها لمصلحة الإنسان ، والدين الصحيح هو الذي يسلم إلى
التفاؤل ، دين الخير للمجتمع ، ومن الخطأ مع هذا أن نقيم الدين على
أساس عقلي ويدرسه دراسة موضوعية ، فإن المهم أثره في حياة صاحبه .
وفي ضوء هذا كله نرى أن الملحدين من المفكرين واللا دينيين من
الحكام السياسيين كانوا يرون أن الدين ضروري للمجتمع - أي مجتمع -
وأفراده الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطلق لم يكتفوا بإسكار الأديان
المنزلة بوحى إلهي ، بل اخترعوا أدياناً أوجبوا على الناس اعتناقها ، لأنها
تنضم على ثقافة لا غنى عنها لحياة الفرد ومسيرة المجتمع .

شاعت الثقافة الإسلامية في مصر - مدنها وقراها ونجوعها - فعرف
مواطنوها أصول الدين وآدابه وأخلاقياته ، وكان الأزهر بخريجيه
المنتشرين في أنحاء البلاد هو الذي يهيمن على مقدرات التعليم الديني ،
وأسهمت المطبعة والصحافة وسائر أجهزة الإعلام في تزويد المواطن
المصري بالثقافة الدينية التي شاركت في تشكيل الشخصية المصرية
بأوفى نصيب .

في دلالات الثقافة في الدين الإسلامي :

منذ منتصف القرن الثاني للهجرة - منتصف الثامن لليلاد . وفي مطلع العصر العباسي أقبل المسلمون على العلم وجدوا في طلبه ، وكانت بداية هذه الصحوة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق نقل فيها المسلمون إلى اللغة العربية تراث الأمم ذات الحضارات القديمة ، وفي مقدمتها فارس والهند واليونان ، وتفاعل التراث الأجنبي الدخيل مع التراث الإسلامي الأصيل ، فكان التجديد والأصالة والابتكار في عصر الإسلام الذهبي الذي امتد قرونا طوال ذلك في وقت غطت فيه أوروبا في نوم عميق فكان أظهر ما يميزه ما شاع فيها من جهالة وتخلف ، ولم تكن أمريكا قد اكتشفت بعد فكانت بلاد العرب في مشرقها ومغربها الإسلاميين المنارة الوحيدة التي تشع النور وتذيع العلم في العالم كله ، ولهذا اتجهت أوروبا إلى المغرب العربي الإسلامي وأخذت تنقل عنه تراثه العلمي الحضاري في حركتين من حركات الترجمة المعروفة (١) . وخلف المسلمون في عصرهم الذهبي تراثا علميا فلسفيا ضخما كان من الخصوبة والتنوع والأصالة ما لفت إليه جمهرة المستشرقين ، وبدأ هذا في

(١) نقلت أوروبا التراث العربي الإسلامي إلى لغتها العلمية (اللاتينية) في حركة ترجمة في صقلية - وهي تحت الحكم العربي - أبلان النصف الأخير من القرن الحادي عشر واستمرت قرنا من الزمان وقد كان أول رائد لها هو قسطنطين الأنبريتي + ١٠٨٧ وكانت حركة الترجمة الثانية في إسبانيا ، وكللت أوسع نطاقا وأكثر شهولا ، بدأت في النصف الأول من القرن الثاني عشر وامتدت بضعة قرون من الزمان ، وكان رائدعا ريموند Raymond رئيس أساقفة طليطة فكان الفضل في نقل التراث العربي الإسلامي إلى أوروبا إلى رجل من كبار مساوسة الكنيسة التي كانت في ذلك الوقت تشع نار الحروب الصليبية لتتحقق الإسلام والمسلمين يلسم المسيحية - دين الحب والتسامح .

الرياضيات وفنون العمارة والتشريع ومذاهبه والتنظيم الاجتماعي المستمد من الشريعة والموسيقى العربية ونظم التجارة والرحلات وفي مجالات الجغرافيا والتاريخ والفلسفة وغيرها ، والمعروف أن هذه المجالات - ولا سيما ما كان منها في العلوم الفيزيائية قد أدركتها بعد عصر المسلمين تطورات ارتقت بها كثيراً ، لكن المنصفين من الباحثين الغربيين - والمستشرقين منهم - يجاهدون بأن الكثير منها في صورته الإسلامية القديمة غزير النفع في تثقيف المواطنين في مصر المعاصرة وغيرها ، فهو إلى جانب أنه تراثهم القديم الذي لا يستقيم حاضرم - ومستقبلهم بغير الالمام به واستيعاب كنوزه ، قد سبق المسلمون في عصورهم الوسطى بهذا التراث زمانهم بعصور طوال .

فإذا عرضنا إلى موقف الإسلام من القيم الإنسانية قلنا مع الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه القيم « في الفكر الإسلامي » أن قديم الإسلام حي وجديد باطراد ، وأصوله ومبادئه صالحة لكل زمان ومكان ، فقد أقر الإسلام حقوق الإسلام المهددة في قرنا العشرين ، وسبق بذلك القرن الثامن عشر الذي يعدونه قرن حقوق الإنسان ، فقد أيدها الإسلام ، ومكن لها وجعل منها ديناً ودنيا ، وأقامها على دعائم أخلاقية وروحية تسمو كثيراً على ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ وحقوق الإنسان التي تفاخر الحضارة الغربية بالكشف عنها ، قد أقرها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً ، وهي حرية الاعتقاد وحرية الرأي والتعبير وحرية العمل وحرية التعلم وحرية التملك والتصرف ، وفي آيات الكتاب البينات شواهد ناطقة بذلك ، وقد حرص الإسلام حماية النفس البشرية وتقديسها مع أنها اليوم مهددة ساعدت الحروب العالمية والاقليمية على الاستخفاف بها ، كما قرر الدين حقوق المرأة وبشر بالتساخ الديني ، ودعا إلى المعاملة الكريمة للمؤمنين من أهل الكتاب ، وانفتح على الأمم ذات الحضارات

القديمة - كما تشهد حركة الترجمة في العصر العباسي ، ونهر الناس من التمييز
العنصري .. وسبق بذلك كل التشريعات والمواثيق الحديثة ، وحقق آمال
البشرية وتمنياتها في عصرنا الحاضر وما بعده والإسلام دين وحضارة ،
تعاليم وسلوك ، عقيدة وفلسفة ، وأساس حضارته الأخوة الإسلامية ،
فلا تفرقة فحسب أو نسب ، ولا لجنس أو لون ... أخوة كالتى دعا إليها
الرواقية من قبل ، ونريد اليوم أن نستعيد لها في ثوب المواطن العالمى « ...
إن عصر التكنولوجيا الذى نعيش فيه لا يعتد إلا بالجهاز والآلة وربما
ضحى في سبيلهما بحرية الإنسان وكرامته ... والقيم الإنسانية وهى تراث
الماضى وصنع الأجيال المتعاقبة لم تسلم من عدوان الزمان عليها ، ولكن
الإسلام يخاطب الإنسان ويوجه إليه الرسالة ، وقد دعا الإسلام إلى
حرية الرأى والفكر ، وخلص الفعل من سلطان الماضى وتحكم الآباء ،
وامتعباد العرف والتقاليد ، وحكم المسلمون عقولهم فيما صادفوا من
شئون الدين والدنيا عما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، وكان الاجتهاد
بالرأى أنصار ومؤيدون يشرفون على هديه ويفنون في ضوئه ... ومن
الرأى الاستحسان والاستصلاح ، أو المصالح المرسله التى تقضى
بأن توزن الأمور بميزان المصلحة العامة .. وتتمثل تلك الحرية فى المدارس
الفلسفية والعلمية ، فأخذ علماء الإسلام بالملاحظة والتجربة ، وأنشأوا
المعامل ليجروا فيها مختلف التجارب ، وأقاموا المراصد ليتبعوا سير
الكواكب ويقفوا على حركات النجوم ، وعلى أساس هذه الحرية قامت
النهضة العلمية الإسلامية التى امتدت آثارها إلى علماء أوروبا ...

وطغت الحروب العالمية على القيم الإنسانية وكادت المادية أن تودى
بها ، واهتم الإسلام بهذه القيم ونبه إليها الأذهان ، وفى مقدمة هذه القيم :
تسكريم الإنسان وحقق دمه ، ونصرة الضعيف وتحرير الرقيق ، فقد كان

الرق نظاماً شائعاً في العالم بأسره قبل الاسلام ، شاع عند اليونان والرومان وعرب الجاهلية ، ولكن الاسلام قد أوجب حسن معاملته الرقيق ، وحبب في العتق وجعله كفارة كثير من الجرائم ، مع أننا لانزال ونحن في القرن العشرين نعاني من ويلات التفرقة الجنسية والعنصرية حتى في أرقى الدول حضارة ... كما أقر الاسلام حقوق المرأة فسوى بينها وبين الرجل تسوية تكاد تكون تامة ، وبدأ هذا في التعليم والافتاء في بعض المسائل الدينية ، والمساهمة في الشؤون العامة ولم يكن الحجاب من تقاليد العرب في الجاهلية ولا من طقوس الاسلام الدينية ، وإنما هو عرف استمسكت به بعض الشعوب التي اعتنقت الاسلام .

كما أقر الاسلام الاخوة والعدالة والمساواة ، فسبق بهذا الثورة الفرنسية بقرون طوال كما أقر الاسلام مبدأ الشورى ، والشورى وإجماع أهل الحل والعقد مصدر من مصادر التشريع في الاسلام ، وذلك عند افتقار النص والسابقة التي يقاس عليها ... وهكذا كان موقف الاسلام من القيم الانسانية منذ أربعة عشر قرناً من الزمان .

والإيمان بهذه القيم الانسانية في طابعها الأخلاقي الروحي ، ثقافة عالية لاغنى عنها لكل إنسان متحضر ، في مصر المعاصرة ، وفي غيرها من أنظار الأرض ، لأن الاسلام خطاب موجه إلى الانسان بما هو إنسان ، ذلك هو الاسلام باعتباره ثقافة لكل إنسان تتحول عند المؤمنين بها إلى سلوك في حياتهم العملية ، وهذا هو أكبر مميزات ، ووجه الخطورة في اعتناقها .

هذا هو الاسلام من زاوية الثقافة ، ولكن بعض المثقفين لا يحملون له التقدير الذي ينبغي أن يكون له ، بسبب معوقات خارجة عن الدين نفسه .

معوقات الاهتمام بالثقافة الاسلامية :

استخفاف بعض المثقفين بالثقافة الدينية الاسلامية في مصر المعاصرة مرده إلى أمور لاشأن لها بالاسلام نفسه ، أولها جهل الكثيرين من المثقفين بحقيقة الاسلام وأسرار تعاليمه ، أما الموجة الدينية التي تحتاج اليوم شبابنا في مصر فعمردها إلى صحوة دينية مباركة ، ولكنها تبدو في الكثير من حالاتها اهتماما بالطقوس والشعائر دوق الوقوف على جوهر الدين واستيعاب تعاليمه ، وإذا سألت المتشددين في الدين عما قرءوا وعن مدى إلمامهم بحقيقة الدين ، هالك الأمر واذ هلك البون الشاسع بين ظاهرهم وباطنهم ... ! فبعضهم لم يقرأ شيئاً ذا بال ، ومن قرأ منهم شيئاً كانت قراءاته في مصادر لا يحسن أهلها فهم الدين ، والوقوف على حقيقته ، . . !

يزيد من هذا أن بعض القائمين بأمر الدين وشعائره قد تحلوا في حياتهم من أبسط تعاليمه ، وانكشف للناس ضلال سلوكهم . . . فمن هذه الأحداث أن وزير الأوقاف قد أعلن في الصحف أنه اكتشف أن بعض أئمة المساجد الكبيرة وخدمتها يوزعون على أنفسهم أكثر ما يحدون في صندوق الزكاة في المساجد من مال ، فيخص الواحد منهم آلافاً من الجنيهات في كل شهر ... ودعا وزير الأوقاف أئمة المساجد إلى عشاء في هيلتون وسدد الحساب من زكاة صندوق المساجد . . ، وزار داعية للاسلام كان وزيراً للأوقاف مسجداً عصر يوم ، فوجد إمام المسجد قد كتب في سجل المسجد أنه أم بالصلين صلاة المغرب والعشاء ولم تكن قد حلت بعد .. ! وهذا وغيره كثير قد يحدث في حياتنا المصرية الراهنة . ولكن وقوعه على أيدي رجال الدين والقائمين على تنفيذ شعائره يثير استمئزاز الكثيرين ، واستخفاف المثقفين ونفورهم من الثقافة الدينية ، والدين من ذلك برى .

يزيد من هذا جمود رجال الدين وعدم تطوير نظرتهم إلى الإسلام بحيث تسير حياتنا المعاصرة ، فيجدد الدين في رؤوسهم وعلى أقلامهم وألسنتهم في وقت يتطور فيه العلم بأجهزته الحديثة تطوراً رهيباً ، وهذه هي كارثة الانسانية - فيما لاحظ الأستاذ توفيق الحكيم من قبل - فالعلم يتحرك بتجديد أساليبه ، وطرق البحث التجريبي التي توصل إليها العلم التطبيقى - أى التكنولوجيا التي غيرت وجه الحياة البشرية ، بإلغاء المسافات بالطائرات ومراكب الفضاء ، وحسنت من أدوات الحروب ونقلتها من السيوف والرماح إلى الصواريخ والنوويات ، ويسرت الحياة اليومية للأفراد بالأجهزة فكانت آلات التبريد والتدفئة مع تزويد الناس بالراديو والتليفزيون والثلاجة والغسالة والطيارة وغيرها مما يسر حياة الناس وشكلها على الأرض في صورة جديدة... وكما تتحرك وتتغير في نطاق الوجود الأرضى ، الكيان المادى... أما الدين - فى مصر المعاصرة وغيرها من بلاد الإسلام - فإن أئمة الدين لا يزالون يستخدمون فى توصيل نوره السماوى إلى قلوب الناس نفس الأساليب التى كانت تستخدم قديماً فى عهد السيوف والرماح...! وكان من الممكن أن يتطور فهم الدين بقراءة كتبه المقدمة قراءة تلائم الحياة الجديدة ، وتفسر آياته تفسيراً متطوراً متجدداً مع حياة الناس ، ولكن رجال الدين يجدون دائماً ما يصددهم عن الحركة ويمنعهم من التجديد المسير لتطورات الحياة .

ومن دوافع السلبية فى موقف المثقفين فى مصر المعاصرة من الثقافة الدينية أن رجال الدين فى مصر المعاصرة قد أصدروا حديثاً فتاوى دينية تبدو متخلفة عن النصوص الدينية ، متعارضة مع روح العلم ، متنافية مع منطق العقل ، ولا نظمتنا فى حاجة إلى الاستشهاد بنماذج من هذه الفتاوى الصارخة ، لأنها معروفة للقراء .

ومن أسف شديد أن كثيرين من الناس يشيعون هذا الهذر ويعزونه إلى الإسلام وليس إلى صاحبه ... وما من شك عندى فى أن هذا كان من العوامل التى باعدت بين الثقافة الدينية الصحية وكثيرين من المثقفين فى مصر المعاصرة ، وزاد من هذا انبهارهم بالتقدم العلمى المطرد ، وفتحانه التكنولوجية التى يسرت الحياة اليومية للناس .

ويزيد تشويه صورة الإسلام فى أذهان الناس عامة والمثقفين خاصة ما يبدو من خلط بين تدهور أحوال المسلمين وحقيقة المبادئ الإسلامية ورحم الله الامام محمد عبده الذى قال أنه زار بلادا إسلامية ليس فيها مسلمون ، وبلادا غير إسلامية أهلها مسلمون (أوروبا بدت فى رأيه يسير أهلها على مبادئ الإسلام وهم غير مسلمين ، كما زار بلادا إسلامية أهلها من المسلمين يتنافى سلوكهم العلمى مع مبادئ الإسلام ...) كما يزيد الأمر تشوشاً فى أذهان الناس الخلط بين الإسلام والسياسة التى تنتجها أكثر الدول الإسلامية ... وذلك بالاضافة إلى الفارقة بين دول العالم الإسلامى واقتصادها إلى التعارف والثآلف بعضها مع بعض ، فصغار تلاميذها يعرفون عن تاريخ أوروبا أكثر مما يعرفون عن تاريخ الإسلام وشعوبه ، بل أن الحياة المادية الطاحنة التى يعيشها - فى مصر المعاصرة خاصة - والحاج متطلبات الحياة اليومية وصعوبتها قد هيضت بمتطلبات التثقيف عامة والتثقيف الدينى بوجه أخصى - إلى مرتبة دنيا .

هذه هى بعض المعوقات التى تحد من تقدير المثقف للثقافة الإسلامية فى مصر المعاصرة ، وهذا إلى جانب الذعر الذى ينتاب الكثيرين من المتدينين بسبب ما سموه بالغزو الثقافى الهابط علينا من أوروبا وأمريكا !.. وليس أدل على سوء الفهم عند أصحاب هذه القضية من مقال فى جريدة الأخبار لأحد محرريها (٢٤ / ١ / ٨٦) يقول فيه أن الغزو الفكرى

يتمثل في الدعاية لمذاهب الغرب ... د والترويج لموبقات الاستماتعية في
الخمر والمخدرات ، وفي الشذوذ الجنسي وما يتبعه من الشهوات والنزوات
بهذا التخطيط الهدام الذي تتساقط فيه دعائم الاقتصاد وتنهار الأسرة
ويتشبه الأطفال والشباب الأبرياء ... كما يجرى نظير ذلك في بلاد
الاستعمار القديم والجديد شرقاً وغرباً ... هذه عقلية الداعين لمقاومة
الغزو الثقافي ، وهذا هو مدى فهمهم لمفهومه ... إن مناقشة هؤلاء فيما
يزعمون عن جهل هي مضيعة للوقت وامتهان للعقل . وأغرب ما في حماسهم
في مقاومة ذلك الغزو أنهم ينسون أن العالم الإسلامي قد انفتح على العالم
الوثنى المتحضر منذ القرن الثاني للهجرة ونقل تراثه في الفلسفة والعلم إلى
لغة القرآن التي استوعبت المنقول إليها من فلسفة وعلم ثقافة ، واستقبل
المسلمون منذ مطلع العصر العباسي تراث الوثنيين الذي سبقوهم في مضمار
التقدم الحضاري ، وتفاعل التراث الوثني الوافد مع التراث الإسلامي
الأصيل ، فنشأ تراث إسلامي يتميز بالجدة والأصالة والابتكار ، وكان
هذا عصر الإسلام الذهبي ... والعالم الإسلامي اليوم - ومصر المعاصرة
في مقدمة بلاده - أحوج ما يكون اليوم إلى دم جديد يده بالحركة ويساعده
على إحياء موانه .. ليست الذين يحاربون الغزو الثقافي يقولون لمن ينقلونه
إلينا : توخوا فيما تنقلونه إلينا من ثقافات الغرب ما يلائم قيمنا ، ثم انقلوا
منه ما نشاءون . ذلك هو الإسلام في جانبه الثقافي المستمد من حقيقة
تعاليمه ومبادئه ، وهذه هي معوقات إيمان المثقفين به ومدى انتفاعهم
بمضمون الثقافة التي يتضمنها ، وذلك هو طريقنا إلى إحياء تراثه وبعث
الحياة في مضمونه ، ومصر المعاصرة خليفة بأن تفيد ثقافياً من تعاليمه
ومبادئه لو قدر لها أن تقف عندها وتستوعب كنوزها ،

ولكن جديثنا عن الأخلاقيات المتضمنة في ديننا الإسلامي ، لا يمنع

من أن نقول أن : فلسفة الأخلاق بمختلف مذاهبها ثروة ثقافية تفتقر إليها مصن المعاصرة ، فلنقف عند ذلك قليلا .

فلسفة الأخلاق مصدراً للثقافة في مصر المعاصرة :

الجانب الأخلاقي الروحي عنصر ضروري في تقيف الإنسان حيثما كان، ومن هذا المنطلق اقتضانا الأمر أن نتحدث عن الدين وتعاليمه كصدر ثقافي لاغنى عنه للإنسان ، ونتم الكلام في هذا الصدد عن فلسفة الأخلاق وتأثير مذاهبها في تثقيف المواطن في عصرنا الحاضر . الأصل في فلسفة الأخلاق أن وظيفتها - عند المثاليين العقائين - هي وضع مثل أعلى أو مبدأ إنساني ينبغي أن يسير بمقتضاه السلوك الإنساني بما هو إنساني - أي غير مرتبط بزمان أو مكان ، ولا مقيد بظروف وأحوال . وعلى سبيل المثال نقول أن دكانط ، + E. Kant ١٨٠٤ حين صور مثله الأعلى في مبدأ الواجب ، جعله خطاباً موجهاً لكل إنسان في كل زمان ومكان ، إن مبدأه ملائم لاسمى جانب في طبائع البشر ، وهو الجانب العاقل الذي يتساوى فيه جميع الناس دون استثناء ، ولهذا حرم على الإنسان أن يستثنى نفسه من القانون الأخلاقي تحت أي ظرف من الظروف ، وأن كان أصحاب المثالية المعتدلة - من تلاميذه - قد أباحوا الاستثناء بشروط تمنع الفوضى في حياة الإنسان ، فالإنسان ، لا يكسر القاعدة الخلقية إلا من أجل قاعدة أسمى وأنبل - كمن يبيع نفسه الكذب لإنقاذ حياة أمة في حرب أو مواطن هارب من مجرم يريد أن يفتك به ...

ولكن الفلاسفة الطبيعيين من الحسيين والتجريبيين قد رفضوا القول بوجود مبادئ إنسانية تصدق في كل زمان ومكان ، وقالوا أن الطبيعة

البشرية ليست واحدة في الناس جميعاً ، وأن الضمير الأخلاقى ليس واحداً عند الناس فى كل مكان وكل زمان ، بدليل أن استقراء التاريخ يشهد بأن أحكام الضمير على الفعل الإنسانى الواحد تتغير من مكان إلى مكان وفى المسكان الواحد من عصر إلى عصر ... واتجهوا إلى القول بأن وظيفة علم الأخلاق (أو فلسفة الأخلاق مفهومها واحد) هى دراسة الوقائع الخلقية الجزئية بمناهج الملاحظة الحسية للتوصل إلى وضع قواعد إخلقية - متغيرة زماناً ومكاناً - تفيد الفرد فى حياته وتنفع المجتمع فى مسيرته ... ونود أن نضيف إلى هذا أن المثاليين لم يرفضوا قول الطبيعيين بوجود قيم أو مبادئ جزئية نسبية متغيرة بتغير المكان والزمان ، ولكنهم قالوا أن دراستها من شأن العلوم الاجتماعية (كعلم النفس والاجتماع) أما نحن الفلاسفة فتبجه بدراستنا إلى قيم عليا إنسانية تتخطى الزمان والمكان ، ويقولون : ليس بين المفكرين خلاف فى إنسانية المبادئ الخلقية ، إنما ينشأ الخلاف فى تطبيقات هذه المبادئ على الحالات الجزئية ، فالناس جميعاً - متدينين أو متخلفين ، متعلمين أو جهالاً ، مسلمون بالمبدأ القائل بأن رد الأمانة إلى أهلها فضيلة ، ولكنهم قد يختلفون فيما ينبغى أن أفعله حين يودع عندى إنسان مسدساً ، ثم يطلبه ليقتل به شخصاً وأنا أعلم ذلك ، قد يقول قائل : عليك أن ترد إليه وديعته وهو مسئول عما يفعل ، وقد يقول غيره أن رددت إليه وديعته كنت مشاركاً له فى جريمته ... اتفاق اجتماعى فى المبدأ الكلى وخلاف فى تطبيقه على الحالات الجزئية .

تفنيد الاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق :

من الاعتراضات التي قدر لي أن أسمعها :

- ١ - أن بعض مبادئها يتعارض مع مبادئ الإسلام ...
- ٢ - أن فلاسفة الأخلاق مختلفون في وجهات النظر ، وأن منهم لأخلاقيون عمدوا إلى هدم القيم الأخلاقية العليا .
- ٣ - أن بعضهم ينادون باللذة غاية قصوى للحياة ومعياراً للأحكام الخاقية وإلى هؤلاء المعترضين نقول :

(أ) تعارض مبادئها مع مبادئ الإسلام :

١ - أما القول بأن بعض المبادئ المعروفة في فلسفة الأخلاق تتعارض مع مبادئ الإسلام فهو قول متهافت ومرفوض ، لأن مبادئها إنسانية وبالتالي لا يمكن أن يكون بينها وبين مبادئ الإسلام تعارض ، إن مبادئها عرفت تلقائياً آلياً قبل نزول الأديان لم يدشر بها نبي أو فيلسوف أو مصلح اجتماعي إنما نشأت تلقائياً فما اجتمعت طائفة من الناس في أي ركن من أركان الأرض ، وفي أي عصر من عصور التاريخ إلا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض قيم أو معايير تميز لهم بين الحق والباطل وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح . . . وحين دعت إليها الأديان السماوية والمعتقدات الأرضية - كالبوذية والكونفوشيوسية وغيرها ، وتوصلت إليها مذاهب الفلسفة الخلقية ، بدت هذه القيم أو المبادئ على اتفاق كامل امتنع معه التعارض لأنها إنسانية لانقف عند مكان دون مكان ، ولا ترتبط بعصر دون عصر ، فإذا دعا الإسلام إلى تجنب الكذب والتزام الصدق في القول ، كان من غير المعقول أن يظهر فيلسوف أخلاقي ينتهي من بحثه العقلي إلى ضرورة الاستغناء بمبدأ الصدق واحترام الكذب قاعدة أخلاقية في معاملات الناس بعضهم مع

بعض ... ١١ ويقال مثل هذا في كل القيم العليا ، وقد قلنا في مقدمة كتاب لنا ، إن في استقرار حياة المجتمعات البشرية في مختلف مستوياتها مصداق مانقول ، فما من مجتمع في تاريخ البشرية فيما نعلم - بنى حياته على نقيض مبدأ أخلاقي ، كأن يكون هذا النقيض : اقتل جارك ، أو احتقر واجبك أو كن حقوداً كذوباً منافقاً ... حتى لو كان هذا المجتمع يقوم في فضاء الصحراوات أو في بطون الغابات ، أو أعلى مستويات المدنية وأرفعها ... وفي المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاعتصاب والاستغلال ... ومع ذلك يظل المثل الأعلى الذي يتطلع إليه أبناء هذا المجتمع قائماً في التخلص من آفات واقعة وأوضاعه ، في ظل مبدأ إنساني اسمي - قد لا يكون على وعي كامل به - يكفل للآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعدل والأخاء والأمن والرخاء ... ونحو هذا من قيم عليا ، أو مبادئ حسنى ترفعه إلا حياة أسمى ...

ويصدق هذا على الصعيد الدولي ، فالإنسان فيما قال أرسطو حيوان سياسي لا يتحقق كماله إلا بانتباهه إلى مجتمع بشري ، ومن هذا المنطلق كان ميثاق عصبة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٩^(١) وتضمنها آخر الأمر ميثاق هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية

(١) وهو يقضى بأقلية التعاون بين الدول الأعضاء وكفالة السلام وتغليذ الحروب وتوثيق العلاقات الشريفة بين الأمم وكفالة العدل واحترام المعاهدات والوفاء بالتزاماتها وإزالة العوائق الاقتصادية مع توفى الأمراض وضمان المواصلات ، وتحديد التسليح وتسوية المشاكل سليماً ... وهى قيم تطلب روحية أخلاقية لاتخفى .

في ١٩٤٥/٦/٢٥^(١) وبدأت متناثرة في أحلام الفلاسفة عن صورتها، خاصة في مدن مثالية (بوتويات Utopia)^(٢) تجاوزوا فيها تصوير الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغي أن يكون، والتعبير عنه في مبادئ إنسانية عامة تلتقي عندها كافة الأمم على صعيد إنساني يرتفع بها إلى حياة أفضل، بفضل قيم عليها تتمثل في طلب الأمن والسلم، وإقرار الحرية والكرامة، وتوكيد العدالة، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخي... ومنع الخوف والقلق، والجوع والجهل والمرض... وغير ذلك ما حرصت على توكيده، أو دعت إلى محاربة قيم عليها يلتقي على طريقها الناس أفرادا وجماعات وأما في كل زمان ومكان..

هذه هي فلسفة الأخلاق والقيم الإنسانية التي توصل إليها الفلاسفة، فما وجه التعارض بين مبادئها ومبادئ الإسلام... ؟

(١) قوامه ائترار السلام وتوكيد الحرية واحترام حقوق الأمم ومحاربة الظلم والاستبداد وكفالة كرامة الفرد وحقوقه الأساسية مع توخي التسامح وكفالة الأمن الدولي، والعمل على ترقية الثنئون الاقتصادية والاجتماعية لكافة الشعوب حتى يستتب الأمن وينتقى العدوان، وتنمو علاقات الود بين الأمم على أساس من المساواة في الحقوق والتعاون تحقيقا للرخاء الاقتصادي والتقدم الاجتماعي... إلى آخر هذه القيم الانسانية التي لا يستقيم بغير طاقاتها الخلقية والروحية.

(٢) utopia مجتمع مثالي يتخيله صاحبه نموذجا للكمال، ويدفع إلى تصويره ضيق بالواقع، وتطلع إلى الكمال، أشهر صورها جمهورية افلاطون قديما والمدينة الفاضلة للفارابي (ت ٩٥٠ م ومن أمثلتها حديثا بوتويات توماس مور + ١٥٣٥ وفرنسيس بيكون + ١٦٢٦ في اطلنطس الجديدة وكانط + ١٨٠٤ في السلام الابدئ ح.ج ولز + ١٩٤٦ في يونوبية الحديثة....) وغير هؤلاء كثيرون

٢ - أما القول بأن فلاسفة الأخلاق على خلاف في مبادئهم وأن
 منهم لا أخلاقيين فردود عليه بأن الخلاف بين فلاسفة الأخلاق إنما
 يكون في تفسير المبدأ الأخلاقي وتحليل مضمونه . ففي المنهج الذي يصطنع
 في التوصل إليه ، ثم هم بعد هذا الخلاف يلتفتون تحت راية المبدأ الإنساني
 ويحملون له التقديس والإجلال ، ومنهجهم هو البحث العقلي في طبيعة
 الإنسان ، توطئة لوضع مبدأ يتسق مع أسمى جانب فيها وهو الجانب
 العاقل ، وأما الدين فينزل المبدأ فيه بوحي إلهي ، من غير مقدمات تسلم
 إليه ، وبغير وسيط من تأمل عقلي أو تجريب حسي .

وأما الزعم بأن بين فلاسفة الأخلاق فلاسفة لأخلاقيين ، فهو زعم
 باطل من أساسه وهو اعتراض ينبيء عن سوء فهم لموقف الفلاسفة الذين
 هدموا قيم الأخلاق الشائعة بين الناس ، هاجم بعض الفلاسفة قيما أخلاقية
 شائعة بين معاصريهم لأنها بدت في نظرهم قيما بالية هزيلة ، فعمدوا إلى
 هدمها وتطهير العقول منها عسى أن يقيم غيرهم مكانها قيما أصح وأسلم ،
 هكذا كان موقف السوفسطائية قديماً ، حين عمدوا إلى تطهير الأرض
 من أعشاب تتلفها عسى أن تصلح لغرس بذور تنتج أزهاراً وثماراً ، لم
 يهاجموا القيم في ذاتها ، وإنما هاجموا كما بدت لهم هزيلة مريضة ، وهذا
 ما فعله السوفسطائية قديماً ، فكنوا بهذا سقراط وأفلاطون وأرسطو
 من غرس قيم أخلاقية جديدة ، قدر لها أن تعيش حتى أيامنا الحاضرة .
 وقريب من هذا حدث في عصرنا الحديث ، هدموا قيما وجدوا أنها
 لا تتماشى مع روح العصر ، لينبؤوا مكانها أصح وأسلم ، في مقدمة هؤلاء
 نيتشه + ١٩٠٠ F. Nietzsche حين أعاد جدولة الفضائل وأطاح بالقيم
 التي نادى بها المسيحية باعتبارها أخلاق العبيد ، وأقام قيما ردتنا - فيما
 نرى إلى شريعة الغابة . . . ! وكان أصحاب الوجودية Existentialism

يحدسون فردية الفرد على حساب المجموع ، ويوحدون بين حرية الفرد ووجوده ، فبدأ الفرد مسئولاً عن أفعاله ، ومن هنا رفضوا كل القيم التي تنمى عليها سلطة خارج ذاته ، سياق ان تكون هذه سلطة دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك .

هؤلاء جميعاً لم يهدموا القيم الأخلاقية ذاتها ، وإنما هدموا ما بدا منها هزيباً سقيماً ، لتحل مكانها قيم أصح وأسلم وأكثر إنساقاً مع روح العصر ، فمن الضلال أن يقال عنهم أنهم الفلاسفة اللاأخلاقيون !! ليس بين فلاسفة الأخلاق وفلاسوف واحد يمكن وصفه بأنه لا أخلاقى ، فإن ذلك تناقض سافر لا يحتاج إلى تفسير . . .

٣ - أما النفور من الفلاسفة الذين يعدون اللذة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية ، فإن تصحيحه يزيل سوء الفهم ، إن أصحاب مذهب اللذة Hedonism قدماء ومحدثين كانوا يوحدون بين اللذة والمنفعة والسعادة مع وضوح الفارق بين مدلولات هذه الألفاظ الثلاثة ، وطالما اتفقت معاني اللذة والمنفعة والسعادة انتفت مبررات النفور من مذاهب اللذة قديماً ، فالدين الإسلامى قد أقام شريعته على تحقيق مصالح الناس (منافعهم) أفراداً وجماعات ، ومنع المفاسد من حياتهم الخاصة والعامة ، وسياسة دنياهم بدينهم - دين الحق والعدل والخير - وتوضيح معالم الطريق أمام العقل البشرى حتى لا تضله الأهواء والشهوات . . .

وتضع السنة النبوية المصلحة أساساً عريضاً لتشريعات الإسلام - كما يقول الشيخ الدكتور زكريا البرى فى مقال له تحت عنوان : أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله .

هذه هى فلسفة الأخلاق فى حضارتها الثقافية ، ويبدو أن العلم بها

عنصر بالغ الأهمية في ثقافة مصر المعاصرة ، فخذوا لو استطاع المثقفون الذين يستوعبون مذاهبها ، أن ينشروا ذلك الجانب الروحي بين المثقفين من المواطنين في عصرنا الراهن ، ذلك الذي افتقد روحه يوم أعوزته الثقافة الدينية والأخلاقية الصحيحة .

توصيات :

١ — ضرورة الدين لحياة الفرد ومسيرة المجتمع توجب الاهتمام به في مراحل الدراسة قبل الجامعة ، لأن الدراسة في الجامعات تقوم على التخصص ، وقد أثبتت التجربة أن فرض مادة لا تدخل في تخصص الطالب تثير ضيقه وعدم ارتياحه لها ، وهكذا كان الحال في فرض مادتي المجتمع العربي ثورة يوليو - وحاشا للدين أن يكون عند الطلبة موضع نفور أو استخفاف .

٢ — اهتمام أجهزة الإعلام بنشر الثقافة الدينية السالفة الذكر ، وتحاشي أكثر ما تنشره أو تذيعه من مواعظ وفتاوى دينية تتعارض مع النصوص الدينية وتتنافى مع الروح العلمية ولا تتسق مع منطق العقل وذلك يقتضي أولاً أن يكون أهل الفتوى على مستوى من الثقافة والعلم .

٣ — توعية المتزمتين منا بأن المسلمين الأوائل انفتحوا على العالم المتقدم منذ القرن الثاني للهجرة ، فكان عصر الإسلام الذهبي ، فالغزو الثقافي معناه انفتاحنا على عالم سبقنا في العلوم والفنون والآداب وليس نقل ما فيه من موبقات ، وحسبنا أن نوصي الذين ينقلون عنه أن يتخيروا من ثقافته ما لا يمس قيمنا ويسيء إلى أعرافنا .

٤ - تشجيع المشتغلين بالفلسفة على وضع بحوث ومؤلفات فى فلسفة الأخلاق وقد وضحت قيمتها فى تثقيب المواطن المعاصر ، وفى جائزة الدولة التشجيعية لعام ١٩٨٥ فى علم الجمال وفلسفة الأخلاق فوجئت لجنة الفحص بأن ما قدم لها فى علم الجمال أربعة مؤلفات ولم يتقدم فى فلسفة الأخلاق كتاب أو بحث واحد...!!

٥ - توقيع عقاب صارم على المشتغلين بالدين أو شعائره لمن تهاونوا فى تنفيذ تعاليمه أو تحللوا من التزاماته حتى لا يكونون قدوة سيئة لغيرهم

- ٧ -

العرب والعلم
في عصر الاسلام النهي

العرب والعلم

فى عصر الاسلام الذهبى

تمهيد - أهمية إحياء العلم العربى - مكان الحركة العلمية وزمانها - علم العرب وفلسفتهم فى حملة خصومهم - مفهوم العرب فى اتصالهم بالعلم - ثمة مناقشة خصوم الفكر العربى - تراث العرب العلمى : تمهيد : (١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمى (التجريبى) - (٢) العلوم الطبيعية فى تراث العرب : (١) علم الطبيعة (ب) علم الكيمياء (ج) فن الصيدلة (د) علم النبات (هـ) علم الطب (و) علم الفلك (ز) علم الجغرافيا (٣) العلوم الرياضية فى تراث العرب (٤) الفلسفة وعلومها فى تراث العرب - عوامل اليقظة العلمية ومظاهرها : (١) كفالة حرية التفكير لأهل العلم - (٢) رخاء الدولة العربية - (٣) تقدير الدولة للعلم وأهله - مكان غير المسلمين من العلماء فى دولة العرب - جمع المخطوطات - حركة الترجمة - إنشاء المكتبات - موقف الغربيين من تراث العرب العلمى - كليه أخيرة - مصادر البحث .

تمهيد :

تستهدف هذه الدراسة الكشف فى إشارات موجزة عن كنوز دفينه فى تراث الفكر العربى ، فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، دون غيرها من مجالات المعرفة التى أصابت من اهتمام الباحثين أوفر نصيب . وقد توخينا أن يكون الكشف عن هذه الكنوز من خلال الجوال العقلى والمادى الذى تنفسه أعلام هذا التراث ، ووجهات النظر التى بدت عند الغربيين فى تقييم هذه الكنوز . دون أن نقف نحن طويلا لتقييم الجانب العلمى فى الحضارة العربية ، أو نتصدى لتبرير وجه القصور فى تراثها . إنما قصدنا أن نلفت النظر إلى جانب من ذخايرها العلمية يخفى على جمهرة المثقفين منا .

عسى أن يكون لهذا اعتباره عند من يتصدى لتقييم التراث العلمى
من حضارة العرب إبان العصور الوسطى .

أهمية إحياء العلم العربى :

بين المثقفين من إخواننا العرب من يضيق بتديد جهودنا العلمية فى
البحث فى بطون الماضى ، ابتغاء البكشاف عن كنوز الحفية . ويميل إلى
حصص البحث فيما يمكن للعلم فى حاضره ، ويمهد لإزدهاره وتطوره ، مع
أن استقراء تاريخ النهضة يشهد بأبى الأمم حين تأخذ فى النهوض
والتيقظ بعد سبات تبلفت إلى ماضيها وتعمل على إحيائه : وتزيد
فتتصل بالأمم المتحضرة وتنقل عن تراث ماضيها وحاضرها معا ، هكذا
فعل العرب إبان يقظتهم التى ازدهرت فى عصر بنى العباس - كما سنعرف
بعد ، وهكذا فعلت أوروبا فى عصر الإحياء ، عصر النهضة التى بلغت ذروتها
إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاد المسيح :

ذلك أن أوروبا غطت - منذ سقوط الدولة الرومانية الغربية أواخر
القرن الخامس - فى نوم عميق دام بضعة قرون من الزمان ، ولما بدأت
تستيقظ فى مطالع العصر المدهشى ، ارتدت إلى ماضيها وجدت فى إحياء
تراثه . وحين أدركت أنها لا تجد لغة أجدادها من اليونان ، عمدت إلى
تراث العرب - الذى ضم تراث أجدادها - وجدت فى نقله إلى اللاتينية
التي كانت لغة العلم فى أوروبا إبان ذلك العصر ، حتى تيسر لها أن تعرف
لغة أجدادها وتنقل عنها رأياً من غير وسيط ، بدأت إحياء ماضيها بحركة
ترجمة واسعة النطاق استهدفت نقل التراث العربى إلى لغتها العلمية ، بدأت
الحركة فى صقلية إبان النصف الثانى من القرن الحادى عشر واستمرت
قرناً من الزمان ، ثم فى أسبانيا إبان النصف الأول من القرن الثانى عشر

وامتدت بضعة قرون من الزمان ، واستمرت حركة الأحياء حتى نهاية عصر النهضة في القرن السادس عشر ، وهكذا استغرق إحياء الماضي في أوروبا نحو خمسة قرون من الزمان بدأ بعدها عصر بناء وتجديد استغرق مجالات الفكر فلسفة وعلم .

وحتى بعد عصر الإحياء لم تقنع أوروبا بأن تبعث تراث أجدادها لتصل بين ماضيها وحاضرها ، وتمهد لبناء مستقبلها . وإنما نزعته بدافع أكاديمي محض إلى تاريخ العلم وإحياء تراثه ، دون نظر إلى جنسية أصحابه أو عقيدة بناته . نجد المنصفون من المستشرقين في البحث عن تراث الشرق ونقل كنوزه من ظلام القبور إلى نور الحياة ، وفي عصرنا الحاضر شب خارج العالم العربي ولع بتاريخ العلوم عند العرب ، وبدأ هذا خاصة في قيام المجمع العالمي لتاريخ العلوم (الذي أدرك مكان العلم العربي من العلم العام^(١)) وكذلك كان الحال في معاهد تاريخ العلم في الغرب (من برنستون ولندن وباريس وفرانكفورت وفي الاتحاد السوفيتي . . .) فرصدت له ميزانيات ضخمة ، وكنلت من أجله جهود الباحثين من شتى الأجناس ومختلف الملل ، وحرصت جامعات العالم المتمددين على تدريس تاريخ العلم حتى أنشأ بعضها - كجامعة لندن - أقساما بهيئات تدريس كاملة تتوافر على تدريسه ، إلى جانب المعاهد السابقة الذكر .

وذلك كله بالإضافة إلى الجهود الأكاديمية الفردية الجبارة ، وهي

(١) وقد كان في مقدمة منشئيه جورج سارتون الأمريكي والدومينيكي الإيطالي وجولييان ريبيرا Ribera الأسباني (مؤسس ورئيس مدرسة ايبيريا الحديثة للعلوم العربية) وماكس ملر هوغ المصري وميجويل آسين بلاسيوس Meguel A. Placios - تلميذ ريبيرا - والبلرون كارادي نو الفرنسي وكارلوف الفونسو تالينو الإيطالي وغيرهم .

تبدو عند أمثال طبيب العيون الألماني « هيرشبيرج » Hirschberg الذى قضى من حياته العلمية خمسة وعشرين عاما أرخ فيها طب العيون فى سبعة مجلدات ضخمة ، خصص الخامس منها لطب العيون عند العرب ، وقد قضى فى إنجازه خمس سنوات طوال ، وجورج سارتون Sarton الذى أعد رسالة لادكتوراه عن العالم الفنان ليوناردا فنشى عام ١٩١١ وواصل تاريخ العلم فى مشارق الأرض ومغاربها حتى وافته منيته عام ١٩٥٦ وخص العرب فى مؤلفاته المتعددة بشطر كبير من جهوده^(١) ، وعلى نحو قريب من هذا أرخ « ول ديورنت » W. Durant الحضارة فى سبعة مجلدات حرص على أن يكون للعرب فيها نصيب موفور ، وأرخ المستشرق الفرنسى لوسيان لوكاير L. Luciere طب العرب فى مجلدين ضخمين ، وحذا حذوه فى تاريخ الطب العربى « إدور براون » Brown ونشر المستشرق الإيطالى كارلو الفونسو نالينو Nallino تاريخه لعلم الفلك عند العرب فى عصره القديم الوسيط ، ووضع ألدوميللى Aldo Mieli للإيطالى مجلده الضخم عن العلوم عند العرب فى عصورهم الوسطى . . . ومثل هؤلاء من الغربيين فى عالمنا الحديث كثيرون .

ومن طريف المفارقات أن يحدث هذا فى الغرب المتمددين فى عصرنا الحاضر ، بينما يوجد فى شرقنا العربى - الذى أخذ بهم باليقظة بعد نوم طويل - من يضيقون بجهود الباحثين فى تاريخ العلوم ، ويستخفون حتى بإحياء تراثنا الماضى الذى يستحيل أن يتبها لنا بدونه حاضر شتى ولامستقبل

(١) فى المجلد الثنى من الجزء الثانى من « مقدمته فى تاريخ العلم » وفى

غيره من مؤلفات يبدو اهتمامه البالغ بتراث العرب وفى مجلة ايزيس التى

أنشأها عام ١٩١٢ ومجلة أوزيريس التى أنشأها عام ١٩٣٦ . »

مرجو ، اختطفت آثار العلم للتطبيق الجديد أبصارهم ، أخفت عنهم كل ماعداه من معالم الفكر وقيم العلم ومقومات الحضارة .
نقف بعد هذا التمهيد لنفسر عنوان هذا الفصل :

مكان الحركة العامية وزمانها :

كانت دمشق عاصمة ملك الأمويين في المشرق الإسلامي^(١) من عام ٦٦١ حتى عام ٧٥٠ م حين قضى السفاح على مملكتهم وأنشأ الدولة العباسية ، فانتقلت عاصمة الملك إلى بغداد التي أنشأها المنصور عام ٧٦٢ م واستمر حكم العباسيين قائماً حتى قضى عليه التتار عام ١٢٥٨ م وكانت مصر قد استقلت عن حكم العباسيين في عهد المعتز (٨٦٦ - ٨٦٩) ^(٢) .

أما عن المغرب الإسلامي فان السفاح قد أنشأ الدولة العباسية حين قضى على حكم بني أمية ، وأفلت من قبضته عبد الملك بن مروان فاراً إلى أسبانيا ، وأنشأ بها عام ٧٥٦ دولة أموية - فسميت أسبانيا منذ ذلك الحين ببلاد الأندلس - واستمر حكم العرب قائماً بها حتى يناير عام ١٤٩٢ م وخلال ذلك تقدم العرب إلى فرنسا ومضوا غربها حتى أوقف زحفهم د شارل مارتل ، في موقعة تور بواتية ، وهكذا كان منتصف القرن الثامن للميلاد نقطة تحول فكري بالغ الأهمية في تاريخ العقل البشري - فيما يقول الدوميلي ، إنه حد فاصل بين عهدين مختلفين أشد الاختلاف - برغم ما يربط بينهما من تسلسل ونظام - في تلك الفترة بدأ حكم العباسيين

(١) يطلق المشرق الإسلامي على العراق وإيران وسوريا ومصر^(٢) ويراد بالمغرب الإسلامي أسبانيا أو بلاد الأندلس (وهي ما كان يحكم العرب من شبه جزيرة أيبيريا) .

(٢) حين استقلت مصر على يد أحمد بن طولون عام ٨٦٨ واعقبه الأخشيديون بحكم الطولونيين عام ٩٠٥ ثم الفاطميون عام ٩٦٩ فالأيوبيون عام ١١٧١ والمماليك عام ١٢٥٠ والعثمانيون عام ١٥٦٧ .

في المشرق والأمويين في المغرب العربي ، فبدأت في المشرق حركة ترجمة واسعة النطاق استمرت في ازدهار ملحوظ حتى أوائل القرن العاشر، بل بقيت بعد ذلك في نشاط أمدًا ليس بالقصير ، وعن طريقها انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم المتحضرة القديمة - من اليونان والفرس والهنود والصينيين ومن إليهم . وتلت هذا حركة إنتاج علمي خصب تميز الكثير من جوانبه بالأصالة والابتكار ، وهكذا كان العلم العربي - منذ منتصف القرن الثامن - يمشي قدماً إلى النضج والازدهار حتى بلغ أوجه في نهاية القرن الحادي عشر حين توقفت عصره الذهبي، وأخذ منذ ذلك الحين يضعف تأثيره في أوروبا ويفتقد مكانه العالمي ، ويميل إلى الغروب بتأثير غزوات الترك (من السلاجقة عام ١٠٥٥ وغارات المغول عام ١٢٥٨) وانتصار المزمتمين من رجال الدين ، وسيطرة المستعبد من الحكام ، وغير هذا مما هيا للاستعمار بعد ذلك أن يفرض على العالم العربي نفوذه، وهكذا جمد الفكر واختفت حرية البحث العلمي ، وكان تدهور المشرق العربي .

أما في المغرب العربي فإن ازدهار العلم قد عاقته عن التذكير بضع عوائق، منها المنازعات المحلية التي ثارت بين الأمراء بعضهم والبعض إبان الفترة الأولى من حكم الأمويين للأندلس، ومنها ما يقتضيه قيام الحضارة العربية الجديدة من وقت حتى تثمر في بيئة لم تكن مهيأة لها من قبل ، وفي وسعنا أن نقول - برغم ما أصاب قرطبة من نشاط عقلي في عهد عبدالرحمن الثاني (٨٢١ - ٨٥٢) إن ازدهار الحركة العلمية في بلاد الأندلس قد قدر له أن يستغرق ثلاثة قرون بدأت بالقرن العاشر وانتهت أواخر القرن الثاني عشر ، وإن ظلت آثار هذه النهضة العلمية بادية للعيان حتى سقطت آخر ملكة عربية في غرناطة أواخر القرن الخامس عشر ، لكن سيادة العلم العربي على الفكر الأوروبي قد أخذت تتوقف منذ أواخر القرن الثاني عشر،

وإن كانت البذور العربية في البيئة الأوربية قد أخذت تشر في الأرض الجديدة نهضة نبئت في القرن الثالث عشر ، وكان عليها أن تنتظر عصر النهضة الأوربية لتتحرر من نفوذ العرب ، وتعرف طريقها المهد إلى الكتب اليونانية القديمة ، فتستبدل بسيادة العرب سيادة اليونان ، حتى إذا أقبل العصر الحديث في مطلع القرن السابع عشر ، تحرر الفكر الأوربي من عبودية الماضي ، وعرف طريقه على يد أمثال ديكارت وليبنز ولوك — إلى الأصالة والإبداع .

علم العرب وفلسفتهم في حملة خصومهم :

حسبنا في بيان الحملة التي شنّها على الفكر العربي خصومه ، أن نقف عند ظاهر رأى غريب جاهر به عالمنا العربي د ابن خلدون ، ونتتبع موقف بعض المستشرقين الذين سايروا هذا الرأى ، ذلك أن ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م يقول في مقدمته : « إن من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية (وهي تشمل في عصره العلوم الطبيعية والرياضية) إلا في القليل النادر ، وإن كان منهم العربي في نسبه . فهو عجمي في مرباه ومشيبخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربي » .

بل زاد ابن خلدون فذهب في بعض فصول مقدمته إلى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد .^(١) ومضى في تفسير رأيه إلى آماذ تغنيّا في بيّامها الإشارة .

وعلى هدى هذا الرأى الغريب في ظاهره سار الكثيرون من المستشرقين في استخفافهم بالعلم الغربي ، ونزوعهم إلى الخط من شأن

(١) مقدمة ابن خلدون — المطبعة البهية بمصر ص ٤٠١ و ١٠٥ .

أهله ، وفي مقدمة هؤلاء د سيريل الجود C. Elgood الذي جاهر —
في فصل كتبه عن العلم الفارسي في تراث فارس — بأن العلوم عند العرب
وليدة جهود الفرس من العلماء ، واستشهد بمؤرخ الطب العربي المستشرق
د براون ، E. G. Browne الذي يقول : إننا إذا استبعدنا عما يسمى
بعلوم العرب العمل الذي نهض به علماء الفرس ، بترنا من هذه العلوم
خير ما فيها ، بل إن بولس دي لاجار Paul de Lagard يمتضى أبعد
من ذلك فيزعم أن المسلمين الذين أسهموا في ميادين العلم ليس بينهم
سأى واحد (١) .

فإذا عرض هذا المستشرق لتعليل الحضارة العربية المزهرة ،
ردها إلى مصادقة طيبة أو حظ حسن وهب بغداد التي كانت مركز
الثقافة الإسلامية ثلاثة أو أربعة من الخلفاء ، قدر لهم أن يكونوا من
ذوى الذوق الرفيع Cultured taste وإن كان يعزو إلى العرب فضلا
عظيما ، ذلك أنهم هبأوا لعلماء الفرس المسكنة واللغة والمواد التي مكنتهم
من مزاوله النشاط العلمي الذي بدأ في عهد خلفاء بني العباس . وامتد
آخر الأمر إلى كثيرين من أصحاب العقول الكبيرة في الشرق الأوسط ،
فإذا عددنا هذا كله علما عربيا ، عزونا — فيما يقول الجود — إلى
العرب فضلا ليسوا خليقين به ، وسلبنا الفرس كثيرا مما يستحقون
من فضل (٢) .

(١) نسبة إلى سام بن نوح وقد انحدر عن الجنس السامي العربي
(والكلدانيون والآشوريون والعبرانيون) .

(٢) The Legacy of Persia, ed. by Arberry, 1953, ch. II Persian

Science; by Cyril Elgood, p. 292-3.

وقد ترجم هذا الفصل د. أحمد السادات .

وانتقص الحضارة العربية — بل الإسلامية كلها — كثيرون من الباحثين الغربيين من أمثال د هيجل ، ود جولدنسيهر ، ود ماكدونالد ، وغيرهم . ذلك أنهم — بلغة د روزنتال ، — صوروا التاريخ السياسى سلسلة عملة من الحكام الطغاة ، والتاريخ الحضارى تكرارا عملا للأفكار ، والتاريخ الدينى بقايا متحجرة متجمدة تنقلها الأجيال بعضها عن بعض فى حذر وأناة . . . وهكذا بدا تأخر البحث العلمى عند المسلمين عامة أمراً مسلماً ، وكان الخلاف عند هؤلاء الباحثين يقوم فى تعليل هذا التأخر .

وتعرضت الفلسفة العربية فى أزهى عصورها لحالة ظالمة أشد وأنكى دفع إليها تعصب جنسى ودينى شاع فى أوروبا إن بان القرن الماضى وأوائل القرن العشرين بوجه خاص ، وبدأت آثاره واضحة حتى فى مجالات البحث العلمى . فأخذ كثيرون من الباحثين يفاضلون بين الأحناس على أساس دعوى تقرير أن لكل جنس خصائص تميزه من غيره ، وكان فى مقدمة أصحاب هذه الدعوى العنصرية إرتست رينان + ١٨٩٢ E. Renan وكرستيان لاسن + ١٨٧٦ Lassen وليون جوتييه + Gauthier ومؤدى هذه الدعوى كما بدت فى أقوال رينان الذى يعترف بأنه أول من زخرف لها ثوباً علمياً — أن عقلية الساميين — والعرب منهم — عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتآليف ، وأنها تدرك الجزئيات فى غير تناسق . . . وبالتالى فإن العرب بفطرتهم لا يقوون على استخلاص القضايا والقوانين العامة ، ومن هنا افتقد تراثهم الفلسفى والعلمى عنصر الأصالة والابتكار . أما عقلية الآريين^(١) فإنها بقطرتها تنزع إلى التأليف بين الأشياء فى تدرج يقضى إلى الجمع والمزج ، ومن

(١) الجنس الآرى هو أصل الأمم الأوروبية وبعض الأمم الآسيوية من تبتدأ نغاتهم السنسكريتية أو غيرها .

هنا كانت قدرتهم على الإحاطة الشاملة بموضوعات دراساتهم ، والدقة والعمق في استخلاص نتائجها ، وكان عجز السامعين حتى عن فهم ما خلفه الآريون من ألوان الفكر الفلسفي !

بل سبق جيوم تمان + ١٨١٩ G. Tennemann إلى القول بأن العرب بطبيعتهم ميالون إلى التأثر بالأوهام ، وإن القرآن يعوق النظر العقلي الحر ، وأن أهل السنة يقفون عند ظاهر النص ولا يتجاوزونه إلى ما وراءه من معان وأسرار ، وبهذا عاقوا إنطلاق الفكر . . . وفي ضوء هذا بدا طبيعياً أن يقال أن العرب قد وقفوا عند شرح المذهب الأرسطاطليسي وتطبيقه على قواعد الدين ، بل إن فلسفتهم ليست إلا مجرد اقتباس جديد وتقليد لفلسفة اليونان ، أو أنها الثوب العربي الذي ارتداه أرسطو - فيما قال أمثال درينان - أو ارتداه الأفلاطونية المحدثه فيما زعم أمثال دوهيم + ١٩١٦ Duhem وهو في كل الحالات تفسير مشوه وتلخيص يعتوره الضعف والنقص وسوء الفهم ... وسنعود إلى مناقشة هذه الحملة فيما بعد .

هذه هي بعض مظاهر الحملة التي تعرض لها الفكر العربي علما وفلسفة ، ونريد الآن أن نقف قليلا لمناقشة الأدلة التي استندت إليها ، وتفنيد المغالطات التي أنبت عليها ، وأول ما يتعين الوقوف عنده هو تفسير مفهوم العرب الوارد في عنوان الفصل ، فإن إيضاح هذا المفهوم يكفي في الرد على اتها م كان له خطره الملحوظ في تقويض العلم العربي ، ذلك هو القول بأن حملة العلم في الاسلام كانوا من العجم وليسوا من العرب .

مفهوم العرب ، في اتصالهم بالعلم :

ذهب بعض الباحثين من الغربيين خاصة إلى أن العرب ، بطبيعتهم ، لا يقرون على ابتكار جديد في مجال الفكر العلمي والفلسفي على

السواء ، وأن ما ضمه تراثهم من ألوان الفكر الأصيل دخیل علیهم غریب عنهم ، وأنهم فوق هذا لم یحسنوا فہم ما نقلوا من ذلك التراث ولم یستوعبوا كنوزه . فشوهوه بشروحهم وأتلفوا حقائقه بتعليقاتهم . . . إلى آخر ما قالوه في هذا الصدد مما سنعرض لبيانہ ومناقشته بعد قليل ، وهكذا تبدو الحاجة ماسة إلى تفسير مفهوم العرب بالقياس إلى الانتاج العليّ الأصیل :

ونبادر الآن فنقول إننا نقصد بعلماء العرب كل من أسهموا في تقدم العلم من كتبوا بالعربية من أهل العصور الوسطى وعاشوا في بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب . بجمعهم تراث واحد . ويربطهم مصير واحد . ولسنا أول من وسع مدلول اللفظ على هذا النحو ، فقد سبقنا إلى ما يقرب من هذا المعنى كثيرون من مفكرى الغرب نسوق منهم بضعة شواهد :

فالششرق الروسى ف . بارتولد + ١٩٣٠ W. Barthold يتحدث عن حضارة الإسلام فيوجد بينها وبين حضارة العرب وحضارة الشرق إبان العصور الوسطى ، ويقول إن العرب لم ينفردوا بابتكار هذه الحضارة ، وإنما شاركهم فيها أهل الشرق الأدنى وقسم من أفريقيا ، عاشوا أمداً طويلاً بعيدين عن الحضارة الأوروبية ، آخى بينهم الإسلام - وهو دين الدولة - ووحدت بينهم اللغة العربية . . . وهى لغة العلم فى تلك العصور . . . ويصرح بارتولد بأن كلمة الشرق لا تؤخذ بمعناها الجغرافى الدقيق . فالشرق الأدنى المتحضر - فى العصور الوسطى خاصة - جنوبى بالنسبة لروسيا ، كما أن شمال أفريقيا - وهو جزء من الشرق الإسلامى - جنوبى بالنسبة لأوروبا . . . ويشير المؤلف إلى أن كلمة الشرق قد استخدمت فى عصر الإمبراطورية الرومانية بمعنى البلاد المتحضرة ، مقابلًا للغرب .

وأن اليونان قديما كانوا يقتسمون العالم إلى جنوبي حار الجو ، موطن
الحضارة ، وشمالى بارد الجو يستوطنة المتوحشون (١) .

أما المستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو نالينو + Nallino ١٩٣٨
فيقول فى تحديد مفهوم العرب : إن اللفظ كان يطلق حتى أوائل الاسلام
على الذين استوطنوا شبه جزيرة العرب ، أما بعد القرن الأول فإن اللفظ
يتخذ معنى جديداً اصطلاح عليه الباحثون ، وأطلقوه على جميع الشعوب
التي تقيم فى الأمم الاسلامية ، وتستخدم اللغة العربية فى أكثر تآليفهم
العربية ، وبهذا يدخل فى مفهوم اللفظ الفرس والهنود والترك والسوريون
والمصريون والبربر والاندلسيون ومن إليهم من شاركوا فى العربية
لغة للعلم ، وفى التبعية للدولة الإسلامية .

ولا يستصوب نالينو استخدام لفظ المسلمين مكان للعرب ، لأنه
يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة وغيرهم من أصحاب الديانات
الأخرى عن شاركوا بنصيب غير يسير فى العلوم العربية والمصنفات
التي وضعت فيها ، إلى جانب أن لفظ المسلمين يستتبع مد البحث إلى
ما صنفه أهل الإسلام بغير العربية من لغات - كالفارسية والتركية -
ومن أجل هذا يؤثر نالينو أن يتخذ لفظ العرب نسباً إلى لغة الكتب
لا إلى الأمة (٢) .

(١) بل كلن أرسطو يعتقد ان العالم - مع استثناء اليونان - يتفرع
إلى برابرة شجعان يقيمون شمالي أوربا ، ويميزهم قصورهم عن التحضر ،
وعجزهم عن إدارة الدولة ، وإلى آسيويين متحضرين تنقصهم الشجاعة .
أما اليونان عنده فيجمعون بين السنين : الشجاعة والحضرة .
(٢) نالينو (كارلو ألفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون
الوسطى - روما ١٩١١ . ص ١٨١ .

أما العالم الإيطالى المعنى بتاريخ العلوم عند العرب «الدوميللى» Aldo Miel فإنه بدوره يطلق لفظ «عربى» على مفهوم اصطلاحى واسع : فيدخل فى مدلول العلم العربى كل إنتاج علمى نما وازدهر إبان العصور الوسطى — فى الفترة التى غنى بتاريخ العلم بها . وخاصة بين القرن الثانى والثالث عشر للميلاد — فى امبراطورية الخلفاء العربية ، بصرف النظر عن اللغة التى كتب بها العلماء — وهى فى العادة اللغة العربية — والدين الذى اعتنقوه ، فإن من هؤلاء العلماء من كتب بالعربية وبغيرها — كالفارسية أو السريانية أو العبرية — ولا يعقل أن يفصل دارس العلم بين ما كتبه بالعربية وما كتبه بغيرها ، ولا يميل الدوميللى بدوره إلى وصف هذا الإنتاج العلمى بأنه إسلامى ، إذ قام بقسط فى انضاجه وتنميته غير المسلمين من مسيحيين ويهود وغيرهم ، وإذا جاز أن يوصف بعض العلوم بأنه إسلامى — كالفقه والكلام — فإن العلم — طبيعيا أورياضيا — أحرى بأن يوصف بأنه علم عربى ، وهكذا أصبح مدلول اللفظ «عربى» لا يقتصر على من انحدروا عن أصل عربى ، ولا من كانوا ينتمون إلى الجزيرة العربية وحدها ، بل يطلق اللفظ على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذى أوجده الفتح الإسلامى ، وحققه الخلفاء فى الدولة العربية ، أو حققته الدول التى بقيت إسلامية بعد استقلالها (١) .

ومن الباحثين الغربيين الذين أقروا مفهوم العرب على نحو قريب من ذلك «جوستاف لويون» الفرنسى ، إذ يرى فى كتابه عن حضارة العرب أن البلاد التى ينتمى إليها العلماء الذين قيل إنهم ليسوا من أصل

(١) الدوميللى : العلم عند العرب واثره فى تطور العلم العالمى — دار

عربي ، قد دانت لسلطان العرب ، وجرى الدم العربي في عروق أهلها ، وفكر علماءها في ظل الدولة العربية ورعاية حكامها ، وأنه إذا جاز لأحد أن يساوره الشك في رد مؤلفاتهم إلى الروح العربية ، جاز له أن يشك في نسبة المؤلفات التي خلفها العلماء الفرنسيون إلى فرنسا ، بحجة أنهم ينحدرون إلى شعوب غير فرنسية وإن شكلت الشعب الفرنسي — كالنورمان والسليتين والاكتياتين ومن إياهم ، ومسايرة لهذا الرأي يجوز أن نستبعد من تراث الفكر الأمريكي أكثر المؤلفات العلمية في شتى مجالاتها بحجة أن أهلها ينحدرون إلى أصل غير أمريكي ، كما نستبعد من تراث الرومان أكثر مؤلفاتهم لأن واضعها من اليونان ... إن تاريخ الفكر لا يعرف حضارة كان كل بناتها من أبنائها الخالص . بل لا يعدوا الحق من يقول إن علم الاجناس لا يعرف في تاريخ الشعوب كلها شعبا انحدر كل أبنائه من صلبه ، ولم ينحدر الكثيرون منهم إلى أصول غريبة عنه ، ويصدق هذا على بناء الحضارات الإنسانية - من مصريين وهنود وصينيين وإيرانيين ويونانيين وأوربيين محدثين .

وبعد ، فإن من الطريف الذي يجدر ذكره في هذا الصدد ، أن عالمنا البيروني للفارسي الاصل كان يقول :

« وللهجو بالعربية أحب إلى من المدح بالفارسية ، !

تسمة مناقشة خصوم الفكر العربي :

فيما أسلفنا عن « مفهوم العرب » ما يغني عن الرد على من قالوا إن حملة العلم في الاسلام كانوا من غير العرب . بل أن نقول إن أهم وجوه الحملة على الفكر العربي علما وفلسفة يمكن تلخيصها فيما يلي :

(١) قول ابن خلدون إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسر ع إليها الفساد ... فان من كان هذا حالهم لا يتوقع المنتصف منهم أن يبدعوا في مجال الفكر جديداً .

(٢) قول أصحاب الدعوة للعنصرية إن العرب (الساميين) لا يقوون بطبيعتهم على ابتداء جديد في العلم أو الفلسفة ، بل هم بفطرتهم لا يحسنون فهم ما أبدعه العقل الأري وابتكره ، ومن هنا كانت الصورة المشوهة لفلسفة اليونان في تراث العرب .

(٣) الزعم بأن القرآن ، ومن ورائه أهل السنة قد عاقوا إنطلاق الفكر الحر وتكفلوا بالحيلولة دون وجود إنتاج فلسفي أصيل في تراث العرب .
وعلىنا أن نقف قليلا لمناقشة هذه الادعاءات :

أما إن العرب إذا فتحوا أوطاناً أسر ع إليها الفساد فهي دعوى يشهد استقرار تاريخ العرب ببطانها ، فقد فتح العرب أمما متحضرة تزدهر فيها العلوم - كمصر والشام والعراق وإيران - فلم يسرع إليها الخراب على أيدي دولاء الفاتحين ، وإنما ازدادت ثقافتها نموا وازدهارا ، وفطن بعض الغربيين من المفكرين - من أمثال جوستاف لوبون - إلى أن العرب كانوا في فتوحاتهم الحرية حريصين على الإبقاء على ثقافة الأمم التي قهروها ، بل قاموا في كل الأمم التي دانت لسلطانهم بدور الإمامة الثقافية . وأدوا رسالة التمدن على أحسن وجه ، بعكس شعوب أخرى - غربية وشرقية - كانت إذا دانت لإمرتها أمم متحضرة أسرع التدهور إلى حضارتها . فأسبانيا دانت لحكم العرب ثلاثة قرون بلغت إبانها أوج مجدها الحضاري ، أحيأ فيها العرب الروح العلمية وأنشأوا الجامعات التي لا ذت بها ثقافة أوروبا ، وأقاموا المدارس والمكتبات والمعامل ، وأضحت قرطبة - وغيرها من حواضر الإسلام العربية - أشبه ما تكون بعواصم أوروبا .

الحديثة رعاية للعلوم والفنون والآداب ، ولم يسكد الاوريون يديستون عليهم سلطانهم (عام ١٤٩٢) حتى ساموا العرب الاضطهاد صنوفاً وألواناً ، وكان لديوان التحقيق (أو محاكم التفتيش Inquisition) دوره الرهيب في قتل الفكر الحر في كل مجالاته حتى أضحت قرطبة وغيرها من الحواضر العربية مقراً للأموات فيما يلاحظه المنصفون - من مؤرخي الغربيين (١) .

على أن ابن خلدون لم يقصد إلى هذه الممانى التي ظنها من أيده أو عرضوا آراءه من الغربيين والشرقيين على السواء . ومن الظلم أن يتعرض بسبب آرائه لتلك الحملة الجائرة التي شنّها عليه الكثيرون من كتاب العرب ، إذ قيل إنه شعوبى يكره العرب ، أو أنه ينتمى إلى شعب بربرى قاوم الفتح العربى حتى استسلم له كارها ... مع أن ابن خلدون نفسه قد فسر الظاهرة التي أثارت الكثيرين من قرائه على غير ما فهموه من حديثه ، فقال مفسراً رأيه في أن كثرة حملة العلم في المحيط العربى من غير العرب : إن العلوم من حملة الصنائع - الصناعات - وهي إنما تكثر في الحضر ، وبمقدار العمران كثرة وقلة ، وحضارة وترفا ، تكون الصناعات (ومنها العلوم) جودة وكثرة ، والعرب - كانوا في عهده - أبعد عن الصناعات لأنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري ، والعلوم تتطلب ملكات لا تنهيا لغير أهل الحضر ، وهم في ذلك العهد من العجم أو من في معانهم من الموالي ، ولهذا كان أكثر حملة العلم في الإسلام من العجم

(١) وملنظن أننا في حاجة إلى الحديث عما أصاب الأمم المتمدينة التي قهرها غير العرب من الشرقيين ، وحسبنا أن نشير إلى ما أصاب بغدادا - حاضرة الدولة الإسلامية في أزهى عصورها - على يد المغول الذين استولوا عليها عام ٦٥٦هـ - ١٢٥٨م فقد أمر هولاكو بتخريبها وخنق آخر خلفائها ونهب أموالها ، وأحرق مكتبتها وألقاها ماضيت من كتب في نهر دجلة حتى شكلت جسراً يعبر عليه الناس وحتى اسودمء النهر من مداد هذه الكتب

والمستعجبون لغة ومرابي ... إلى آخر ما يقوله ابن خلدون في هذا الصدد .
إذا فابن خلدون يقصد بالعرب الذين أنصرفوا إلى عهده عن
الاشتغال بالعلم أهل البدو الرحل منهم ، وقد فطن إلى هذا التفسير من
قبل المستشرق الفرنسي البارون دي سلان De Slane الذي نقل إلى
الفرنسية مقدمة ابن خلدون ، فرأى بعد دراسة جادة لمدلولات ألفاظها ،
أن ابن خلدون في كل ما يبدو استخفافا بالعرب وقدرتهم على الانتاج
العلمي ، كان يقصد البدو الرحل والأعراب من سكان البادية الذين كانوا
يقيمون في الخيام ، ويقضون حياتهم في الظل والتنقل ، ويقابلهم عنده
أهل الحضر والأمصار من سكان المدن ممن ساهم أهل الصنائع
وأرباب العلوم .

ونضيف نحن إلى هذا أن العرب حين أخذوا في أسباب التحضر ،
عمدوا إلى نقل تراث الأمم المتحضرة القديمة ، وتخيروا لنقل هذا التراث
من كانوا يجدون اللغات التي كتبت بها ، وكان أكثرهم من الأعاجم ،
ولكن سرعان ما تجاوز العرب مرحلة النقل والترجمة إلى مرحلة الانتاج
الخصب الذي يتميز بالاصالة والابتكار ، شأنهم فيما نقلوا وما ابدعوا
شأن غيرهم من بناء الحضارات الإنسانية العريقة .

. . .

بقي من عناصر الحملة على الفكر العربي علماً وفلسفة حديث أصحابها
عن الخصائص التي تفرق بين عقلية الساميين وعقلية الآريين ، ونبادر
في إبطال هذه الدعوى العنصرية في البحث العلمي إلى تقديم ملاحظتين:
أولاهما أن بعض أصحابها - من أمثال تيمان - يعترفون بأن آثار للفكر
الفكر الفلسفي العربي لما تدرس دراسة تكفي لمعرفة تامة، وأن
مصادرها المبعثرة ليست في متناول أيديهم عند إصدار أحكامهم عليها ،

وأن ما ترجم منها إلى اللاتينية لا يكفي في التعبير عنها ، بل كان أصحاب هذه الحملة كثيراً ما يناقضون أنفسهم في أحكامهم على الفلسفة العربية ، فكانوا وهم في غمرة نقدها وتفنيد وجوه الأصالة فيها يعترفون بأن فيها جوانب تتطوى على أصالة وابتكار ، فمن ذلك أن رينان خصم للعقل العربي قد اعترف بأن الفلسفة العربية الحقيقة تلمس في مذاهب المتكلمين من مفكرى الإسلام .

أما الملاحظة الثانية فهي أن العرب الذين قيل إنهم بطبيعتهم لا يصلحون للنظر العقلي ، كانوا - فيما يشهد تاريخ الفكر عند المنصفين من أهله - كانوا في عصر الإسلام الذمى سادة الدنيا حضارة وعلماء وفكراً ، ولو صبح زعم خصومها بأنهم بفطرتهم لا يقوون على ابتداع جديد في مجال الفكر ، لصح هذا الحكم على حياتهم العقلية طوال تاريخهم .

وأي المنصفين من مؤرخى الفلسفة العربية من الغربيين من اعترف بأصالة الفكر الفلسفى عند العرب وصفه الطعن في طبيعته ، وفي مقدمة هؤلاء جوستاف دوجا G. Dugat الذى يعجب لمن يظن أن عقلاً كعقل ابن سينا لم يبدع فى الفلسفة شيئاً طريفاً ، أو أن المعتزلة والاشاعرة لم ينتجوا فى مجال الفكر شيئاً أصيلاً جديداً . بل إن من هؤلاء المنصفين من رفض رد الفلسفة العربية إلى أرسطو أو إلى اليونان وحدهم ، ووجد فيها عناصر من حكمة الهنود والعينيين والفرس ، وزاد فاعترف بأن فيها عناصر أصيلة من عبقرية أهلها . ومنهم من رفض القول بأن القرآن الكريم وأهل السنة قد عاقوا انطلاق الفكر . واستشهد بسماحة المسلمين الفاتحين من العرب مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى ، وازدهار الفكر ونضجه الذى بلغ ذروته أيام بنى العباس فى المشرق العربى ، والحكم الأموى فى المغرب العربى على نحو ما سنعرف بعد قليل .

بقي أن نشير بعد هذا إلى أحكام لجنة أصدرها على الفكر العربي بعض الباحثين من الغربيين ، ولا تستحق أن نقف عندها طويلاً ، منها زعم القائلين من أمثال « ميلر » A. Müller ، بجمود الحياة الفكرية عند المسلمين عامة . وتعليل ذلك بالاعتقاد في القضاء والقدر ! أو تفسيره بقصر الاهتمام على الدين الإسلامى دون غيره من مجالات المعرفة كما ظن أمثال « دوتى » Ch. M. Doughty ، واستقراء تاريخ الفكر يشهد بأن عقيدة القضاء والقدر كانت معدومة التأثير فى حياة الفكر فى غير عصور الاضمحلال ، وفيما سنرويه عن تراث العرب فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ما يشهد باتساع آفاق المعرفة عند العرب ، وعدم قصر الاهتمام على الدين الذى يعتنقونه .

والآن إلى :

تراث العرب العلمى :

تمهيد : قبل الحديث عن العلم فى تراث العرب ، يتعين التنبيه إلى أن الفلسفة كانت منذ عصورها القديمة شاملة لكل فروع المعرفة البشرية المنهجية المنظمة ، فلما وضعت مناهج البحث العلمى فى أوربا إبان العصر الحديث استقلت عن الفلسفة طوائف من الدراسات تحت اسم العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الإنسانية وفقاً لموضوعاتها ومناهجها ، فأتخذت العلوم الطبيعية الملاحظة والتجربة منهجاً لها ، والجزئيات المحسوسة موضوعاً لدراساتها وجعلت العلوم الإنسانية أو الاجتماعية نشاط الإنسان موضوعاً لدراساتها ، وحذت فى العصر الحديث حذو العلوم الطبيعية فى اتخاذ الملاحظة والتجربة منهجاً لها ، واتخذت العلوم الرياضية الاستنباط العقلى منهجاً لها ، والكم - عدداً أو شكلاً - موضوعاً لدراساتها ،

وانفردت الفلسفة بالبحث في الوجود اللامادى ولواحقه ، وأطلقت العلوم الفلسفية على المنطق والأخلاق والجمال ، ووظيفتها وضع معايير التمييز بين الصواب والخطأ ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، وقد نزعَت عند جمهرة المحدثين إلى اصطناع المناهج التجريبية لدراسة قيم الحق والخير والجمال كما تبدو في الواقع وليس كما ينبغي أن تكون .

أما العرب فمن تعريفاتهم للعلم أنه معرفة باستدلال (والاستدلال هو انتقال الذهن من معلوم - مقدمات - إلى مجهول - نتائج - باستخدام المعلوم في التوصل إلى المجهول وأشهر أنواعه الاستدلال الاستقرائي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة) وهذا هو منهج العلوم الطبيعية (والاستدلال الاستنباطي الذي يعتمد على العقل وهذا هو منهج العلوم الرياضية والفلسفية .

وفي ضوء هذا نتحدث عن تراث العرب العلمي :

(١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمي (التجريبي) :

تطلق العلوم الطبيعية — في تصور المحدثين من الغربيين — على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية بمناهج الاستقراء الذي يستند إلى الملاحظة والتجربة ، وتستهدف وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر تفسيراً علمياً ، وقوام العلم منهجه ، أي الطريقة التي يصطنعها أهلها في دراسة موضوعاتهم ، فمن المستحيل أن يقوم العلم بغير منهج . من هنا مست الحاجة قبل أن نعرض للعلم العربي أن نتحدث عن نصيب العرب في ابتداء المنهج العلمي .

وقد كانت نشأة المنهج التجريبي — الذي يصطنعه العلم الطبيعي — حثار جدل بين الباحثين . فمنهم من رده إلى قدماء المصريين منذ أقدم

عصور التاريخ^(١)، ومنهم من أرجعه إلى أرسطو خاصة وعلماء اليونان بوجه عام^(٢) ولكن جمهرة الباحثين على إتفاق في أن هذا المنهج كان اختراعاً أوريباً. وضع أصوله الباحثون من الغربيين في مطالع العصور الحديثة. بل ترد نشأته على وجه التحقيق إلى فرنسيس بيكون في إنجلترا إبان القرن السابع عشر، ويقتضى المنهج العلمى في صورته التقليدية أن يتوخى الباحث دراسة الظواهر الجزئية كما هي موجودة بالفعل في عالم الواقع، عن طريق ملاحظتها وإجراء التجارب عليها - متى تيسر ذلك - والتوصل عن طريق هذه الدراسة التجريبية للوقائع المحسوسة إلى وضع قوانين عامة تمكن الباحث من السيطرة على الطبيعة والإفادة من مواردها وتحقيق الرخاء والرفاهية في حياة الإنسان. ولا سبيل إلى إقامة العلوم الطبيعية في كل صورها بغير هذا المنهج الاستقرائى التجريبي، ومن هنا أخذت العلوم الطبيعية تنشأ في أوربا منذ القرن الثانى لنشأة المنهج العلمى

(١) عرض جورج سارتون لبرديه « ادوين سينث » التى تضم ١٣ حالة يصف التشخيص في كل منها نتيجة او اكثر من نتيجة على اساس الوقائع التى عينها الفحص الالينيكي، وعقب مؤرخ لى قائلا: هذه هى اقدم مانعرف من الاسئلة الدالة على الملاحظة والاستنتاج، اى اقدم شاهد معروف في تاريخ الفكر البشرى على وجود المنهج العلمى الاستقرائى... فالمصريون القدماء لم يبدأوا اقلية العلم فحسب وانما قطعوا اشواطا طويلة في الطريق التى لاتزال نسير فيها حتى اليوم... ويتم سارتون على ذلك بخاتمة البحث الرائع الذى وضعه العلامة الاثرى برستيد + ١٩٣٥ J.H. Breasted عن تلك البردية وقال فيها ان الجراح المصرى الذى وضعها، وخليفته الذى علق عليها - وكلاهما عاش في النصف الاول من الالف الثالثة قبل الميلاد - هما اول من عرف التاريخ من العلماء الطبيعيين

G: Sarton: History of Science, Vol. I. ch: II, P: 46: 47-49:

(٢) انظر كتابنا: اسس الفلسفة ط ٥ ص ١٨١ وما بعدها.

(الثامن عشر) وكان منها ما يدرس الجزئيات الجامدة كعلم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه - ومنها ما يدرس الكائنات الحية كعلم الطب ووظائف الاعضاء وغيرها .

لكن استقراء تاريخ الفكر يشهد بأن العرب كانوا في العصور الوسطى أسبق من الغربيين إلى ابتداع المنهج التجريبي التقليدي بكل خطواته ومراحله ، واصطناعه في البحث العلمي الصحيح مما أدى إلى سبقهم في ابتداع العلوم الطبيعية وإقامة بنيانها ، فلنقف قليلاً لبيان ذلك :
قدر لمنطق أرسطو الصوري أن يسود التفكير الأوربي منذ أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية في القرنين الخامس والسادس لميلاد المسيح ، وذلك برغم نفور الكنيسة من فلسفته التي بدت أمامها طبيعية تنزع نزعة الحادية، حتى نهض بالتوفيق بينها وبين تعاليم المسيحية في القرن الثالث عشر البير الكبير وتوما الأكويني ، فرضيت الكنيسة عن فلسفته كما بدت عند القديس نوما واتخذتها مذهباً رسمياً لها حتى أيامنا الحاضرة ، وقوام منطق القياس الصوري الذي يبدأ بمقدمات كلية وينتهي إلى نتائج جزئية ، ومعيار الصواب فيه تناسق الفكر مع نفسه ، وليس تطابق النتائج من الواقع ، ومن هنا كانت حملة رواد الفكر الأوربي الجديد من أمثال بيكون وديكارت على عقم القياس وإجدا به ، لأن نتائجه متضمنة في مقدماته من ناحية ، ولأن مقدماته لا يتحتم أن تكون صواباً وبالتالي تكون نتائجه عرضة للخطأ .

فإذا نقلنا الحديث إلى العرب لم يساورنا الشك في أن هذا القياس الصوري قد قدر له أن يسود التفكير العربي بدوره منذ أن ترجمت كتب أرسطو المنطقية إلى العربية في مطلع العصر العباسي . لأنها تساعد أهل الجدل على تدعيم حقائق الوحي الإلهي ، ورفع الشبهات عن الإسلام وتعاليمه ،

ولكن أرسطو الذى تواتر الكنيسته فى أوروبا حمايته وفرض آرائه على المفكرين من الغربيين فرونا طوالا، قد افتقد مثل هذه الحماية عند العرب . بل تصدى بعض مفكرهم لمهاجمة فلسفته والتدديد بمنطقه ، فى غمرة حملة شنّها المتطرفون من رجال الدين على أرسطو والتراث القديم الدخيل على العرب ، لأن هذا التراث بدا عندهم مشيراً للشكوك فى معتقداتهم ، فقبل إن النبى حين سأل ربه أن يعيده من شر علم لا ينفع . كان يقصد علوم القدماء التى تضمنها هذا التراث الدخيل ! وقد قيل عنه إنه حكمة مشوبة بكفرا وفى غمرة هذه الحملة حارب المتطرفون المنطق اليونانى لأن طرق البرهان الأرسطاطاليسية بدت خطراً على صحة العقائد الدينية . ومن هنا قيل : من تمنطق تزندق . وفى ظل هذا نشأ الاستخفاف عند بعض مفكرى العرب بالقياس الصورى منهجاً للبحث فى الوقائع الكونية .

وبرغم أن هذه الحملة التى شنّها المتطرفون من رجال الدين على المنطق ومناهجه القياسية لم يقدر لها أن تبعد المنطق الصورى عن مكان الصدراة فى تفكير العرب ، فإنها ساعدت بعض مفكرهم على التفكير فى اصناع مناهج أخرى فى البحث العلمى ، ومن هنا كان اتجاههم إلى المنهج التجريبي الذى يصطنع الملاحظة والتجربة فى دراسة الظواهر الجزئية ، توطئة لوضع قوانين عامة فى تفسير الوقائع الكونية ، على غير ما كان عليه الحال فى القياس الصورى الذى يبدأ بالمقدمات وينتهى إلى نتائج جزئية .

وكان رواد ذلك المنهج العلمى جابر بن حيان المتوفى عام ٨١٣م وأخوان الصفا فى القرن العاشر والحسن بن الهيثم المتوفى عام ١٠٢٩م وغيرهم ممن حددوا خطوات هذا المنهج ومراحله .

فاهتموا بنقد المصادر وتحليلها ، والإبانة عن أخطائها ومغالطاتها ،

ثم تحدثوا عن الملاحظة الحسية وأكدوا دورها في دراسة الظواهر الطبيعية وأوصوا بإجراء التجارب العلية متى تيسر ذلك ، والصعود من هذه الدراسة التجريبية للظواهر الجزئية إلى وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر . وجاهر مؤلفو العرب كثيراً بإيثار هذا المنهج التجريبي على الاختصار على تأملات العقل واستدلالاته في التوصل إلى الحقائق الكونية .

ومن دلالات هذا أن مؤلفي العرب كثيراً ما يقولون في مقدمات كتبهم إنهم لم يدخروا وسعاً في تحري الصواب وتمحيص الحقائق ونقد المصادر التي يأخذون عنها ، وقد سبقوا في ذلك المحدثين من الأوروبيين ، لأن عصر النهضة الأوروبية كان عصر إحياء للتراث القديم يقترن بإعجاب يرتفع إلى مرتبة التقديس ، ولهذا اختفت عيوب التراث القديم عن أنظار هؤلاء الرواد ، بينما كان العرب برغم إعجابهم المفرط بهذا التراث يتصدون لنقده في ضوء خبراتهم الحسية وتأملاتهم العقلية ، وقد أكدوا دور الملاحظة الحسية في استقاء الحقائق الكونية ، فمن ذلك أن عبد اللطيف البغدادي يجاهر بأنه لا يسلم بعلم يستفيدة من الكتب ، متى كان ما شاهده مخالفا لما قيل فيها ، والحس أقوى دليلاً من السمع ، وجالينوس ، وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكمه ، إلا أن الحس أصدق منه .

وكان ابن النفيس المصري يخطئ جالينوس وابن سينا مع فرط إعجابه بهما قائلاً : إن التشريع يكذبهما . ويختم نقده بقوله : ولا علينا وافق ذلك رأى من تقدمنا أو حاله ، ويعتذر البيروني عن النقل عن الآخرين باللغة ما بلغت شهرتهم قائلاً : وإل التجربة يلتجأ مثل هذه الأشياء ، وعلى الامتحان يعول . . . ، ومثل هذا في تراث العرب من

أن يحصى في مقال ، فحاسة العرب في نقل تراث الأوائل وإعجابهم بفلسفة
أرسطو وطب ابقراط وفلك بطليموس وصيدلة ديسقوريدس . . . كل
هذا لم يمنع الفكر العربي من نقد الآثار التي تستبد بعقله . وتمحيص حقائقها
في ضوء الملاحظة الحسية والتجربة العلمية

وفطن العرب — قبل أن يفطن المحدثون من الأوروبيين — إلى قصور
الحواس عن إدراك بعض الظواهر ، لفرط صغرها أو بعدها أو نحو ذلك مما
يعوق ملاحظتها على الوجه الأكمل . فعوضوا قصور الحواس باختراع
آلات وأجهزة تمد في قدرتها على الإدراك ، كما اخترعوا بعض الأجهزة
التي تساعد على تحويل النتائج إلى كميات عددية تحقيقاً للدقة والتميز .
فكان ابن الهيثم يستعين في دراسة انتشار الضوء وانعكاساته بآلات
يقوم بصنعها ، أو يشرف على صنعها بعد أن يبين للصانع طريقة تركيبها
ووظيفة أجزائها ، وخلف أبو القاسم الزهراوى مئات الرسوم لآلات
تستخدم في الجراحة والتجوير ، وترك لنا علماء العرب في الفلك مرصده
مزودة بعشرات الرسوم لآلات وأجهزة كانت من ابتكارهم . وليس هذا
مقام الإسهاب في بيان ما ابتكروا وما اخترعوا في ذلك المجال .

ولم يفت العرب الاهتمام إلى التجربة العلمية ومعرفة دورها
في البحث العلمي ، فلم يكتفوا بمراقبة الظاهرة وتسجيل حالتها ، بل
تدخلوا في سيرها ليلاحظوها في ظروف هيئوها بأنفسهم وأعدوها
يارادتهم ، وأطلق جابر بن حبان على التجربة اسم « التدريب » ، وسماها
ابن الهيثم « بالاعتبار » .

وفطنوا فوق هذا وذاك إلى أن الغرض من هذه الدراسات التجريبية
هو وضع القوانين العامة التي تفسر الظواهر تفسيراً علمياً ، فكان هذا

هو المنهج العلمى التقليدى الذى عرف فى أوروبا فى عصورها الحديثة ، وفطن إلى هذا السبق كثيرون من الباحثين الغربيين الذين عكفوا على دراسة التراث العربى من أمثال المستشرق د فون كريمير ، الذى يقول أن العقل العربى يبدو فى ذروة نشاطه حين يكون فى حقل المعرفة التجريبية ، يباشر دراسته فى ضوء الملاحظة والاختبار ، فالعرب يبدون نشاطاً واجتهاداً يثيران الدهشة حين يقومون بملاحظة الظواهر وتمحيصها وجمعها وترتيب ما هدتهم إليه التجربة . . . ولما كانوا أصحاب ملاحظة دقيقة وأهل تفكير مبدع أصيل ، حققوا فى مجال الرياضيات والفلك إنجازات رائعة (١) .

ويقول المستشرق الفرنسى د سيديو ، إن الحركة العلمية عند العرب — فى مدرسة بغداد حين كانت عاصمة الشرق العربى — تتميز بالانتقال من المعلوم إلى المجهول ، والتحقيق الدقيق فى ظواهر السماء ، ورفض كل حقيقة كونية لم تثبت عن طريق الملاحظة الحسية . . . ومنذ النصف الثانى من القرن العاشر انتقلت زعامة الحركة العلمية إلى مصر — فى عهد الفاطميين — واستمر ازدهار العلم التجريبى والرياضى ، وشاعت الروح العلمية التى استرعت الأنظار ، وسنعرف بعد قليل رأى مؤرخى العلم — من أمثال سارتون — فى ذلك التراث العلمى الخصيب .

(١) وان كان مون كريمير ينكر أصالة الفكر العربى فى النظر العقلى المجرد كذلك كان رأى لوبيون فى العقل العربى فى روعة قدرته فى مجال الدراسات التجريبية ، وقصوده فى الدراسات النظرية ، وانكر برتاند رسل أصالة الفكر النظرى عند العرب وان اعترف بنوع من الأصالة فى تفكيرهم فى الكيمياء والرياضيات Hist. of western philos. P: 447-8 ولكننا سنعود إلى بيان مكان العرب من الدراسات الفلسفية بعد قليل .

وفى ظل هذا المنهج وفق علماء العرب إلى إقامة العلوم الطبيعية قبل أن ينشئها الأوربيون بمئات السنين ، فلنقف لبيان ذلك موجزين :

٢ — العلوم الطبيعية فى تراث العرب :

تلقى العرب تراث أسلافهم من أهل الأمم القديمة فى العلم الطبيعى وأحسنوا إستيعابه ، ثم أضافوا إليه كنوزاً مما توصلوا إليه بالخبرة الحسية والتجربة العلمية . بل كانت العلوم الطبيعية عند الكثيرين من اليونان دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم على منهج عقلى استنباطى ، فتحوّلت على يد العرب إلى دراسات علمية تستند إلى منهج تجريبي إستقرائى . استقوا حقائقها من التجربة ، وزادوا فنزعو إلى تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية إلتزاماً للدقة والخط. ومن أجل هذا نزعوا إلى القياس والوزن ، واخترعوا آلات وأجهزة تعين على ضبط النتائج وتحقيق دقتها ، وتوخى علماء العرب موضوعية البحث فأقصوا خبراتهم الذاتية ابتغاء معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وليس كما يشتهون ، واستبعدوا الاعتبارات الشخصية والمصالح الذاتية والتزموا الحيادة والنزاهة فى أبحاثهم وفى ضوء هذه الخصائص تسنى لهم أن ينشئوا العلوم الطبيعية ، فلنقف قليلاً عند أهمها :

(١) علم الفيزياء (الطبيعة) :

خصائص التفكير العلمى المشار إليها تبدو فى دراسات العرب فى علم الطبيعة ، ونبادر فى التذليل على هذه الظاهرة إلى ذكر شاهدين يتمثلان فى دراسات الحسن بن الهيثم وأبى الريحان البيرونى :

أما ابن الهيثم المتوفى عام ١٠٣٩ فقد كان عالماً طبعياً رياضياً ، وقد

له أن يكون منشيء علم الضوء غير منازع ، إذ ميزت دراساته دقة أوصافه للعين وإدراك الرؤية ، وتفسير ظاهرة الانكسار الجوى والرؤية المزدوجة . . . وقد درس بمنهجه العلمي الدقيق انعكاس الضوء ووضع نظرية كانت إجابة على هذا السؤال :

إذا كان لدينا مرآة اسطوانية وشيء آخر يشبه النقطة ، فكيف تحدد الوضع الذى تتخذه العين لترى هذا الشيء فى المرآة ؟ وكانت إجابة ابن الهيثم فى صورة معادلة من الدرجة الرابعة يحلها عن طريق خط تقاطع دائرة وقطاع زائد — وهكذا بدت نزعتة العلمية الدقيقة فى نظريته فى إنعكاس الضوء — وكان من رأيه أن الضوء ينشأ عن المراتبات ولا ينبعث من العين ليلبسها كما ظن خطأ أسلافه من القدماء ، وأعظم كتبه فى هذا المجال هو كتاب المناظر ، وقد أحسن شرحه كمال الدين أبو الحسن الفارسى المتوفى عام ١٣٢٠م — مع إضافة دراسات قيمة فى الانعكاس والانكسار على سطح كرة وقوس قزح وغير ذلك — وقد طبع الشرح مع الأصل العربى فى حيدر اباد ١٣٤٨/٧ هـ — ١٩٢٨ — وترجم كتاب ابن الهيثم عدة مرات فى العصور الوسطى إلى اللاتينية واللهجات الدارجة ، وأثر تأثيراً بالغاً فى وايتلو + ١٢٧٠ Witelo وروجر بيكون + ١٢٩٢ R. Bacon وليوناردو دافنشى + ١٥١٩ Leonardo da Vinci وكبلر + ١٦٣٠ J. Kepler وغيرهم من العلماء الغربيين المعروفين .

أما البيرونى الذى مات بعده بتسعة عشر عاماً ، وكان بدوره من أشهر وأعظم علماء الطبيعة والرياضة ، فقد توصل فى ضوء منهجه العلمى إلى تقديرات للثقل النوعى وأبعاد الأرض وظواهر الشفق وكسوف الشمس ونحوها من ظواهر ، فى دقة أثارت دهشة الباحثين من الغربيين

حتى قال عنه المستشرق الألماني ادورد سخاو E. Sachau أنه أعظم عقلية عرفها تاريخ البشرية، واستخدم البيروني في تقديراته للثقل النوعي جهازه المخروطي الذي يعد أقدم مقياس للكثافة.

وقد وضع العرب جداول لتقدير الثقل النوعي للمعادن والأحجار الكريمة — (وانظر عبد القادر الطبري في عيون المسائل من أعيان الرسائل) وقد وضع فيدمان E. Wiedeman قائمة بتقديرات للبيروني وللخازن — أحد علماء النصف الأول من القرن ١٢ م — نتيين من مقارنتها بتقديرات المحدثين من العلماء مدى دقة العرب في دراساتهم التجريبية للظواهر الطبيعية . فمن ذلك أن الذهب ثقله النوعي عند البيروني ١٦,٢٦ وهو كذلك في التقدير العلمي الحديث ، وأن الزئبق كان عند البيروني ١٣,٥٩ وعند الخازن ١٣,٥٦ وهو عند المحدثين كما كان عند البيروني . والحديد عند البيروني ٧,٨٢ وعند الخازن ٧,٧٤ وعند المحدثين ٧,٧٩ والقصدير عند البيروني ٧,٢٢ وعند الخازن ٧,٣٢ وعند المحدثين ٧,٢٩ وهلم جرا .

وقد عين البيروني الكثافة النوعية لثمانية عشر نوعاً من الأحجار الكريمة ، ووضع القاعدة التي تقرر أن الكثافة النوعية للجسم تناسب مع حجم الماء الذي يريحه ، وفسر خروج الماء من العيون الطبيعية والآبار الارتوازية بنظرية الأواني المستطرقة . . . وغير هذا مما عالج به بدقة ونزاهة وموضوعية .

واستخدم العرب لمعرفة الكثافة موازين مختلفة ، وصفها الخازن في كتاب « ميزان الحكمة » ، وقد وضعه عام ١١٣٧ م وضمنه جداول أوزان نوعية لكثير من المعادن والسوائل .

بمثل هذا فطن علماء العرب إلى رد معطيات المعرفة البشرية إلى قوانين العدد والقياس ، فحققوا بهذا أهم شرائط البحث العلمى الصحيح ، سبقوا المحدثين من العلماء الطبيعيين فى العالم الغربى . ومن الأوزان التى استخدموها : الرطل (= ١٢ أوقية) والأوقية ($٧ \frac{1}{4}$ مثقال) والمثقال ($٣ \frac{1}{4}$ درهم) والدريم (٦ دوانق) والدانق (قيراطين) والقيراط ($٤ \frac{1}{4}$ حبات) وذلك يقتضى استخدام ميزان حساس .

وكتب العرب فى علم الحيل ، وتناولت بحوثهم فيه جر الأثقال وآلاته بأيسر مجهود ، وتواصلوا إلى معرفة مقدار كل من الذهب والفضة فى سبيكة مؤلفة منهما دون حلها ، واهتدى إلى الجازمة أمثال ثابت ابن قره وموسى بن شاكر والخازن ، وفطنوا إلى ظاهرة الضغط الجوى وصرحوا بأن الهواء كالماء من حيث أن كليهما يحدث ضغطاً على أى جسم مغمور فيه ، وبالتالى أدركوا أن وزن الجسم فى الهواء أقل من وزنه الحقيقى . . . وغير هذا كثير فى تراث العرب .

(ب) علم الكيمياء :

اتجه جمهرة القدماء إلى البحث فى خصائص الأشياء ، وتحويل المعادن الخسيسة - من رصاص وحديد وقصدير . . . - إلى ذهب أو فضة . ولهذا اقترنت بحوثهم بالسرية والرهزية والغموض والتصوف ، وسرى هذا التيار عند بعض مفكرى العرب فى عصورهم الوسطى . ولكن الكثيرين منهم قد انصرفوا عن ذلك إلى الاتجاه بحوثهم الكيميائية اتجاهها علمياً تجريبياً واضحاً .

ويكاد ينحصر رأى عند الباحثين من الغربيين على أن العرب هم مؤسسو الكيمياء علماً تجريبياً كغيره من العلوم الطبيعية ، فهم الذين

خلصوا دراساته من السرية والغموض والرمزية التي لازمتها عند أسلافهم — من علماء الإسكندرية بوجه خاص . واصطنعوا فيها منهجاً استقرائياً سليماً يعتمد على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية ، وقد استخدموا الموازين والمكاييل وغيرها من الآلات تحقيقاً للدقة والضبط . وقد كانت هذه وثبة جريئة واعية في التمكين لمنهج البحث العلمي الصحيح ، وقد أحصى مؤلفو العرب الآلات التي استخدمها علماءهم في بحوثهم الكيميائية . فكان منها — فيما يروى محمد بن أحمد الخوارزمي الكاتب^(١) في كتابه « مفاتيح العلوم » — السكر والبوظ (البوتقة) والماشق (الماشقة) والراط الذي يفرغ فيه ما يذاب من ذهب أو غيره وكان من آلات التدوير الانبيق والزق (لتصعيد الزئبق وغيره) والموقد وكان من العقاقير التي استخدموها في بحوثهم الملح بأنواعه المختلفة والزاجات (البلورات) والتوتيا واللازورد والكحل والزرنينخ وغير ذلك كثير .

وقد كان في مقدمة رواد الكيمياء علماً تجريبياً جابر بن حبان^(٢) وأبو بكر الرازي :

فأما جابر بن حبان المتوفى عام ٨١٣ فإن قيمة كتاباته ماثرة شك عند بعض الباحثين ، ذلك أن « الدوميلي » يستمجن الرواية الخرافية التي تجعله كيميائياً عظيماً . ويرجع هذا إلى سلسلة من الأساطير نشأت أولاً عند الشعوب اللاتينية في الغرب — وأشهرها كتابات

(١) (المتوفى) عام ٣٦٦ هـ / ٩٧٦ م وهو غير الخوارزمي (محمد بن موسى) الرياضي الفلكي المتوفى عام ٢٣٦ هـ / ٨٥٠ م الذي سنتحدث عنه بعد .
(٢) وإن كان جابر بحوث حاول فيها تحويل المعلن الى ذهب او فضة .

« دار. مستر ، + Ernst Daruistaedter ١٨٩٤ و « إيريك هولميارد E. J. Holmyard وغيرهما . ، وثاني الروايتين تبدو عند متأخرى العرب . ويعتمد على المستشرق الفرنسي « برتيلو ، + Marcelin Berthelot الذي عكف على دراسة الكيمياء في العصور الوسطى ، وأصدر كتابه *Chemie au moyen - age, Paris, 1883* في ثلاثة أجزاء ، وفيه أثبت أن أكثر الكتب التي تنسب إلى جابر منحولة ، وأنه غير خليق بأن يذكر بين علماء الكيمياء - فلنقف ، لمناقشة هذا الرأي :

لم يشر « الدوميلي ، إلى أن « برتيلو ، برغم علمه العميق الواسع على جهل بالكيمياء من ناحية ، وباللغة العربية من ناحية أخرى ، ولهذا استعان بثلاث عشرة رسالة - منها تسع لجابر - ترجمها له المستشرق « هوداس ، + O. Houdas ١٩١٦ وأن « هوييار ، المستشرق الانجليزي السالف الذكر - وهو أستاذ الكيمياء بكلية كافتون بإنجلترا - قد عكف على دراسة كيمياء جابر ، وأصدر عام ١٩٢٣ كتاباً عن مؤلفاته - هو *The Arabic works of Jabir ibn Hayyan* ، Paris 1928 أثبت فيه بطلان ما ذهب إليه « برتيلو ، معتمداً على النصوص العربية التي كان يجيد قراءتها ويحسن فهمها ، وزاد فقندا الأحكام التي وقع فيها ، برتيلو ، لجهله بالكيمياء العربية واللغة التي كتبت بها ، وانتهى « هولميارد ، وغيره عن أكبو على دراسة جابر إلى أنه أول مبدعي الكيمياء على أسس علمية صحيحة ، بل هو فيما يقول « بول كراوس Paul Kraus ناشر رسائله - من أعظم رواد العلوم التجريبية ، لأنه جعل الميزان أساساً للتجريب ، وهذا خير أداة لمعرفة الطبيعة معرفة دقيقة ، بقياس ظواهرها كيا ، والكمية عند جابر هي « الحاصرة المشتملة على

قولنا الأعداد ، مثل عدد مساو لعدد ، وعدد مخالف لعدد ، وسائر
الأرطال والأعداد والأقدار من الأوزان والمكاييل وما شاكل ذلك
وعنده أن «الكيفيات لا أوزان لها . وإنما الأوزان للأجسام ، وإنما
توجد أيضا في مراتب الطبائع ودرجاتها من قياس أجسامها لا غير ، .

وهكذا أرجع ظواهر الطبيعة وكل معطيات المعرفة البشرية عامة
إلى قوانين المد والقياس ، وهذه — فيما يقول كراوس — أقوى محاولة
في العصور الوسطى لإقامة مذهب كمي لعلوم الطبيعة . وفي ضوء هذا
رأى أبحاثون من الغربيين أن فضل جابر على الكيمياء علماً تجريبياً ،
يشبه فضل أبقراط في علم الطب ، وأرسطو في ابتداء علم المنطق ، وابن
خلدون يسمى الكيمياء «علم جابر» . ويعد مؤرخ الطب العربي «لوسيان
لوكلير ، Lecierc أعظم علماء عصره ، ومن أكبر علماء العصور
الوسطى كلها ، وقد كان جابر صاحب مدرسة تابعت بحوثه الكيميائية
على أساس من الملاحظة الحسية العلمية . وقد وصف ملح النشادر
ونترات الفضة ، والسليمان وحامض الأزوت وغيره . ووفق — مع أتباع
مدرسته — في كشف التبخير والتقطير والتكليس والإذابة والتصفيد
والتبلور والترشيح . . . وغيره من عمليات كيميائية ، وفرقوا بين
القلويات والأحماض ودرسوا وركبوا مئات العقاقير .

أما أبو بكر الرازي المتوفى عام ٩٣٢ م فحسبه فضلا في الكيمياء أنه
رفض السحر والتنجيم ، وجاهر بأنه لا يسلم إلا بما تثبتته التجربة من حقائق
وإذا كان الغربيون — والمستشرقون منهم — يعدونه أعظم أطباء عصره
غير منازع^(١) ، فإنه في الكيمياء من أعظم روادها الأول ، وقد وفق في

(١) هو كذلك عند مؤلفي من إدوارد بروان Brown ووليم أوسلر
Osler وجاريسون Garrison وكامبل Campbell وغيرهم .

كتابہ « سر الأسرار » الذى ترجمه وشرحه يوليوس روسكا J. Ruska إلى تخلص الكيمياء من الرمزية والغموض ، واتجه بها اتجاه استقرايا عليها ، واقتصر على النتائج التى هدته إليها التجربة العلمية ، وقد ضمن كتابه المواد التى استخدمها والأدوات التى استعان بها ، والطرق التى اصطنعها فى إعداد الخمائر المطلوبة .

وكان بين العلماء الذين حاربوا الاتجاه القديم - فى تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة - ابن سينا والبيرونى . فأما ابن سينا فيقول فى « الشفاء » : « نسلم بإمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب ، إلا أن هذه الأمور المحسوسة يشبه ألا تكون هى الفصول (الخواص) التى تصير بها هذه الأجساد أنواعا . بل هى أعراض ولوازم ، والفصول بجهولة ، وإذا كان الشئ مجهولا فكيف يمكن أن يقصد إيجاد أو إخفاء ؟ » .

وسايره فى هذا الاتجاه معاصره « البيرونى » كما يبدو من كتابه الجواهر فى معرفة الجواهر ، وفى النصف الأول من القرن الثالث عشر عرض زين الدين عبد الرحمن الجوبرى فى كتابه « كشف الأسرار وهتك الأستار » ثلاثمائة طريقة يخدع بها أهل الصنعة القديمة أسدج من الناس^(١) . . . وبمثل هذا وغيره بدت حملة الكثيرين من علماء العرب على الاتجاه القديم فى فن الكيمياء .

ولم يكن غريبا بعد هذا أن يقول أمثال لوبون : أنك لا تستطيع أن تعد بين الكيميائيين من اليونان عالما تجريبيا واحداً ، بينما تجد المئات بين علماء العرب من الكيميائيين الذين يصطنعون فى بحوثهم الملاحظة الحسية والتجربة العلمية ... أو أن يقول مؤرخ الحضارة دول ديورنت ،

(١) طبع فى دمشق ١٨٨٩ وفى استانبول ١٨٨٩ وفى مصر ١٩٠٨ .

إن الفاعل في ابتداء الكيمياء علمياً تجريبياً يرتد كاه إلى المسلمين ، لأنهم هم الذين اصطنعوا مناهج البحث العلمى فى ميدان كان يجهله اليونان .

(٣) فن الصيدلة :

يغنيننا ما عرفناه عن الكيمياء العربية . عن الإطالة فى الحديث عن فن الصيدلة عند العرب : يقول البيرونى إن الصيدلى أو الصيدلانى فى العربية يراد به ، المحترف بجمع الأدوية على أحد صورها : واختيار الأجود من أنواعها ، مفردة أو مركبة ، على أفضل التراكيب التى خلدها مبرزو أهل الطب ، فهو الذى يجمع الأعشاب التى تستخدم فى العلاج ، والدواء هو العقار فى الصيدلة ، ويراد بالأقربازين Pharmacology تركيب الأدوية المفردة وقوانينها - فيما يقول حاجى خليفة .

وقد صبح عند الباحثين من الغربيين أن العرب هم الذين ابتدعوا فن الصيدلة ، وأنهم أول من اشتغل بتحضير الأدوية الطبية . وقد جدوا فى البحث عن العقاقير فى مظانها المختلفة ، وابتكروا الكثير جداً من أنواعها ، ولا يزال الكثير منها يحتفظ فى اللغات الأجنبية بأسماء العرب ، وكان العرب أول من ألف الأقربازين على النحو الذى يعرف به فى أيامنا الحاضرة ، وهم أول من أنشأ حوانيت الصيدلة (الأجزخانات) .

وكان أول من وضع الأقربازين سابور بن سهل المتوفى عام ٢٥٥ هـ وأمين الدولة بن التليذ المتوفى عام ٥٦٠ هـ ، وقد نظم العرب مهنة الصيدلة حتى جعلوا على الصيدلة نقياً سموه رئيس العشابين ، وأخضعوها لنظام الحسبة حتى يحولوا دون غش الأدوية والاتجار فيها على حساب المرضى .

وقد برع العرب فى تحضير العقاقير النباتية والمعدنية والحيوانية ، وابتكروا آلات عدة لتذويب الأجسام وتدير العقاقير ، واستخدموا

المركد (التحذير) وكشفوا السكاويات في الجراحة واستحضروا ماء الفضة - حامض النتريك - وحامض الكبريتيك ، وكشفوا روح النشادر وملحه ، ونترات الفضة وكلوريد الزئبق وأكسيده ونترات البوتاسا والكحول والزرنيخ وغير ذلك مما ساعدتهم عليه تقدمهم في الكيمياء التجريبية وعلم النبات المستند إلى الملاحظة الحسية^(١) .

(و) علم النبات :

اتصل العرب في علم النبات بأسلافهم من الهنود واليونان ، ولا سيما من كان منهم بجامعة الإسكندرية من أمثال ديسقوريدس + ٦٠ م Dioscorides وجالينوس + ٢٠١ م ، ونما علم النبات على يد العرب في خدمة الطب والصيدلة والفلاحة ، وقد اصطنعوا في دراساتهم للنباتات الملاحظة والمعاينة حتى كان رشيد الدين الصوري (المتوفى عام ٦٣٩ هـ - ١٢٤١ م) يسحب معه مصوراً يحمل الأصباغ المختلفة كلها ذهب إلى مواضع النبات ، ويشاهد الصوري النبات ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها ، ويجهد في محاكاتها ... بل كان يطلع المصور على النبات وهو في حال نته وطرأوته ، ثم في وقت اكتماله وظهور بزره ، فيصوره وهو على هذه الحال ، ثم يطلعه عليه وهو في حال ذواه ويبدسه فيصوره ، وهكذا يبدو النبات في صور شتى تمثله في كل أدواره - فيما يروى ابن أبي أصيبعة .

(١) من مصادر الغربيين (عدا ملفكرناه منها آخر الفصل) :

R.J. Holmyard, (1) Chemistry to the time of Dalton, London Oxford, 1945

(2) Makers of Chemistry, Oxford 1946

Y.J. Mocer. A. History of Chemistry, New York, 1939.

وفي ضوء هذا المنهج التجريبي وفق علماء العرب إلى معرفة الكثير من المواد الطبيعية التي كان يجهلها أسلافهم - وادخلوها في العقاقير الطبية، ولعلمهم أول من استخدم الراوند وخيار الشنبر والمن والكافور وغيره، بل استطاعوا أن يستولدوا الورد الأسود ، وأن يكسبوا بعض النباتات خصائص العقاقير في مفعولها الطبي .

ومن أشهر علماء العرب دقة في دراسة النباتات أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي (المتوفى عام ٥٥٠ هـ - ١١٦٠ م) الذي ضمن كتابه في الأدوية المفردة أسماء النباتات -- بالعربية واللاتينية والبربرية ، وتحفظ مكتبة Oslesiana باكسفورد بخطوط على بالصور لنصف هذا الكتاب ، ويرى ماكس مايرهوف إن الغافقي هو أعظم صيادلة العرب أصالة وإبداعا ، وأحسن علمائهم في النبات مكانة طوال العصور الوسطى ، وإن كان المشهور أن أعظم علماء النبات عند العرب هو ابن البيطار (أبو محمد عبدالله بن أحمد المتوفى عام ٦٤٦ هـ - ١٢٤٩ م) وأهم كتبه الجامع في الأدوية المفردة ، وقد ضم أكثر من ألف وأربعمائة صنف من الأدوية ، يقال أن بينها أربعمائة لم يسبقه إليها صيدلاني من قبل .

وقد استخدمت الكيمياء والصيدلة والنبات في خدمة الطب ، وكان الطب والفلك أعظم العلوم حظا من اهتمام العرب ، فإلى أي حد تقدم هذان العلمان على أيدي العرب ؟

(هـ) علم الطب :

كان الطب العربي يستهدف « حفظ الصحة على الأصحاء ، وهذا

هو الجانب الوقائي الذي ينضم على علم الصحة^(١) - ووردها إلى المرضى، وهذا^(٢) هو الجانب الذي يستهدف شفاء الأمراض ، ويكاد لا يخطئ من يقول إن ثلث مؤلفات العرب الطبية قد انصبحت على الوقاية من الأمراض والمحافظة على الصحة ، ومن دلالات هذا الاهتمام أن يخصص على بن عباس في كتاب الصناعة الطبية واحداً وثلاثين فصلاً في حفظ الصحة وتديرها بالرياضة والاستحمام والغذاء والشراب والنوم والجماع والهواء النقي ... وفي تدبير من ناله إعياء ومن في أعضائه آفة، أو في جسمه ضعف ... والتحرز من الأمراض الوبائية والأسباب المنذرة بحدوث أمراض شائعة ... بل يتحدث عن الأمراض النفسية وغير ذلك مما يدخل فيما نسميه اليوم بعلم الصحة . ومثل هذا في كتب غيره من أطباء العرب كثير، لأنهم جاہروا بأن حفظ الصحة والوقاية من الأمراض أهم من مداواة المرضى وأكثر نفعاً ، لأن الصحة في الأصحاء موجودة ، وفي المرضى معدومة ، وحفظ الشيء الموجود أفضل من طلب الشيء المفقود ..

وقد تشعب الطب العربي في العصور الوسطى فروعاً تخصص في كل منها فريق من الأطباء ، يقول ابن قيم الجوزية « الطبيب ... هو الذي يختص باسم الطبائعي ، وبمروده وهو الكحال - أي طبيب العيون - وبمبضعه وهو الجراحي - أي الجراح - وبموسه وهو الخائن ،

(١) Hygiene or Hygienics وقد توسلوا إلى الوقاية من الأمراض بدراسة الجسم ووظائف أعضائه وحاولوا الكشف عن أسباب الأمراض وطرق انتشارها لمعرفة أساليب الوقاية منها .

(٢) اصحاب الكناشة الملكية على عباس وفي ذلك يقول ابن سينا في «رجوزة من أراجيزه الطبية :

الطب حفظ صحة وبرء مرض من سبب في بدن قد عرض

و بريشته وهو الفاسد ، و بمحاجه و مشرطه وهو الحجام ، و بخلعه و وصله
و رباطه وهو المجر ، و بمكواته وهو الكواء ، و بقربته وهو الحاقن ،
و سواء كان طبه لحيوان بهيم — يبرى — أو لإنسان ، فاسم الطبيب
يطلق لغة على هؤلاء جميعاً بل عرفوا للتخصص فى طب الأسنان
و أمراض التوليد و النساء و الأطفال و العيون .. بل حتى طب الأمراض
النفسية و العقاية ..

و قد التزم الأطباء بميثاق أخلاقى - يرتد إلى مصر القديمة ، و قد تلقاه
العرب عن دأقراط د أبى الطب القديم ، و بمقتضاه تعين على الطبيب أن
يكنم أمرار مرضاه ، و يؤثر علاج الفقراء على الأغنياء و لو كان بغير أجر ،
و يخلص فى علاج مرضاه و لو كانوا من أعدائه ، و يمتنع عن وصف
دواء قتال ، أو تقديم عقار يسقط الأجنة ... الخ .

و قد أمر الخليفة المقتدر عام ٥٣١٩ هـ - ٩٣١ م ألا يزاول مهنة الطب
أحد بغير أن يجتاز امتحاناً و يرخص له بمزاولة المهنة ، و تقدم للامتحان
فى بغداد و حدها ثمانمائة و تسعة و ستون رجلاً مع استثناء مشاهير
الأطباء . و كان الأطباء و الصيادلة يخضعون للرقابة و وفقاً لنظام الحسبة .

كان تشخيص المرض يجرى على نظام قريب من نظامه الراهن ،
و باستخدام أدق الوسائل التى أتيت فى عصرهم ، فینصت الطبيب إلى
مريضه وهو يعرض شكواه ، و يستفسر منه عن بيئته و حياته و أحوال
معيشتة و مدى سلامته ، و يتعرف إلى أسرته و احتمال إصابتها
بالأمراض ...

فإذا تيسر له ذلك قام بفحص بوله و جس نبضه . و قد أسهب العرب
فى الكتابة عن هذين حتى يسترشد بكتاباتهم من يزاول صناعة الطب ،

فمن ذلك أن ابن سينا يعرض في الجزء الأول من قانونه الشروط التي يتعين توافرها في فحص البول ، وكانوا يسمون الاستنتاج من فحص البول بالتفسرة ، أما جس النبض فحسبنا أن نشير إلى أن ابن عباس يشير في كتابه الملكي إلى أنه أمر عسير . لأنه يقتضى التدريب على مجسة العروق حتى يعرف عن طريقها التغير اليسير الحادث في النبض ، والنبض بعد هذا رسول لا يكذب ومناد أفرس عن أشياء خفية . . . والقلب والعروق الضواريب تتحرك كلها حركة واحدة على مثال واحد في زمان واحد . ومن أجل هذا أمكن التعرف على حركة القلب من حركة الشريان . . .

وعالجوا الأمراض بالمداواة ، وهي إما أن تكون بالغذاء ثم الدواء ، ثم بالعمل باليد أو الحديد (أى الجراحة) إذا لم يفلح الغذاء والدواء ، وكان أكثرهم في جراحة العيون كعلاج السكتاركتا (المياه الزرقاء) ثم استئصال الحصى وفتح الخراجات وخلع الأسنان وجراحات الولادة .

وقد قيل أن الشريعة تحرم تشريح الجثث ومن هنا جاء تأخر العرب في التشريح والجراحة ، ولكن من درس مؤلفاتهم في هذا الميدان عرف أنهم ألموا بما كتبه أئمة التشريح القدماء من أمثال جالينوس ، وأنهم نهوا إلى أخطاء أسلافهم في ضوء خبراتهم الشخصية في التشريح ، وحسبنا أن نستشهد في هذا الصدد بآين النفيس الذى كان يجاهر بأنه لا يقوم بتشريح الجثث استجابة لتعاليم الشريعة ، ومع هذا يقول في كتابه « شرح تشريح القانون » ، في نقد جالينوس وابن سينا : « والتشريح يكذبهما » . وقد تسنى له في ضوء خبراته في هذا المجال أن يكشف لأول مرة فى تاريخ الطب الدورة الدموية الرئوية، وعنه أخذها مرفيتوس المقتول عام ١٥٥٣ M. Servetus وريالدو كولوميو وسيزالينو ووليم هارفى ممن يعزى

إليهم كشف الدورة الدموية زوراً^(١).

وكانوا أحياناً يلجأون إلى تشريح جثث الموتى والحيوانات ، ومن أظهر دلالات ذلك أن عبد اللطيف البغدادي وصف رحلته إلى مصر في كتاب الافائة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر ، . وصرح بأنه وجد تلا من الهياكل البشرية في إحدى المقابر ، يقول « فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوضاعها ما أخذنا علماً لا نستفيد منه من الكتب فان جالينوس وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يشره ويحكىه ، فان الحس أصدق منه . . . ، و يروى أن جالينوس (الذي باشر التشريح بنفسه وجعله دأبه ونصب عينيه فيما يقول البغدادي) قد صرح بأن عظم الفك الأسفل عظمان ، ويعقب البغدادي قائلاً ، والذي شاهدناه من حال هذا العضو أنه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلاً »

ومن طريق المفارقات أن يكون هذا هو حال التشريح عند العرب ، في الوقت الذي رأت فيه أوروبا أن فن التشريح امتهان للجسم الذي خلقه الله ، وأول عملية تشريح في أوروبا أجريت في باريس عام ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ م (أي بعد وفاة ابن النفيس بنحو مائتي سنة .

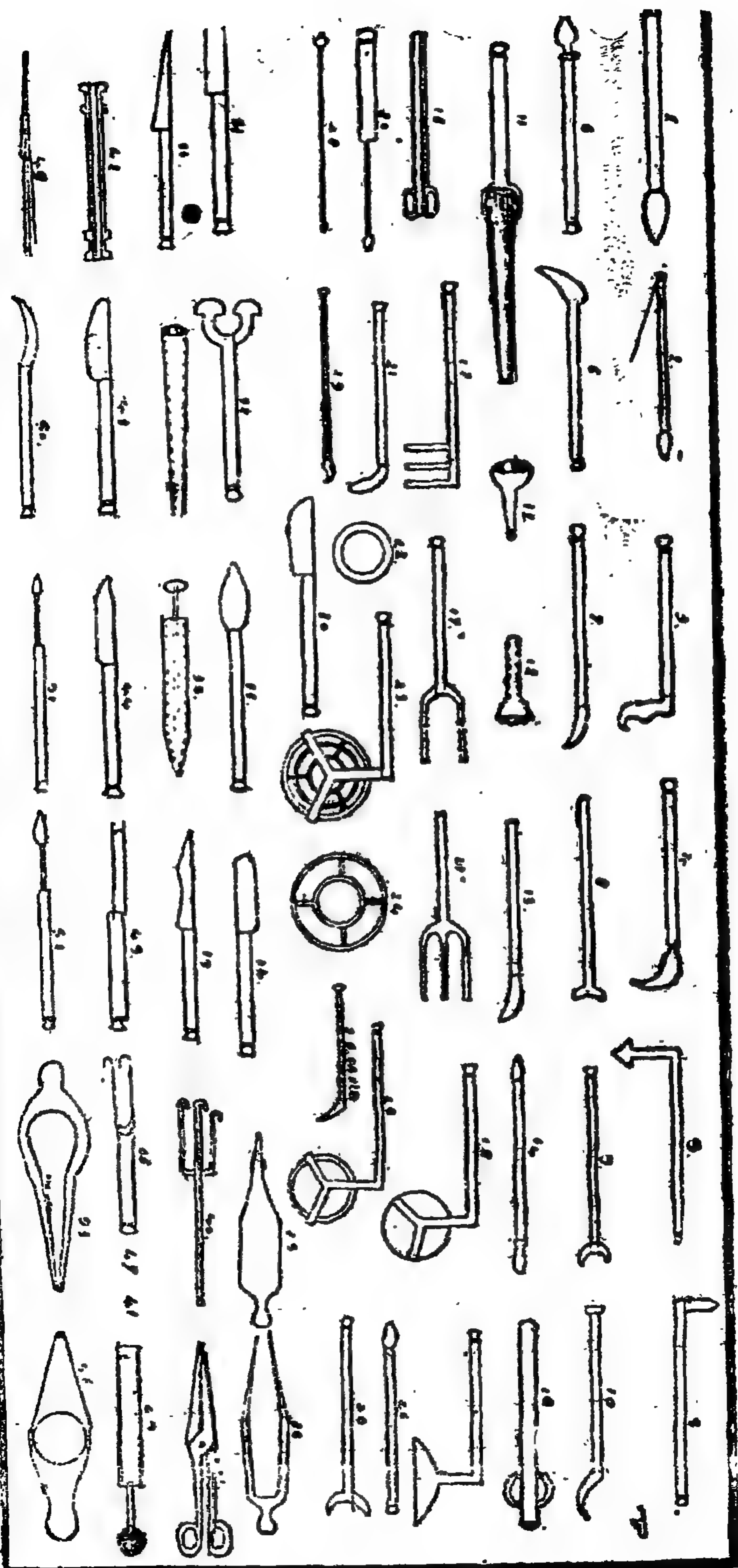
(١) مات ابن النفيس عام ١٢٨٨ وترجم البلجو كتبه الى اللاتينية علم ١٥٤٧ وبعد ست سنوات اصدر سرفيتوس الاسياني كتابه اعادة المسيحية ونقل فيه عن ابن النفيس دون إشارة اليه . وبعد ست سنوات اخرى فعل هذا نفسه ربالدوكولومبو الايطالي في كتابه عن التشريح وبعد عشرين علماً فعل هذا نفسه سيزا البينو الايطالي في كتابه موضوعات المشائين وبعد ثلاثة واربعين علماً فعل هذا نفسه وليم هارفي في كتابه دراسة لحركة القلب والدم . وكان اول من كشف سبق ابن النفيس وتأثيره في هؤلاء طبيب مصري كان يعد الدكتوراه في ألمانيا علم ١٩٢٤ هو الدكتور محي الدين النطاوي . انذى اشتغل مفتش صحة حتى وافته منيته في التاسعة والاربعين من عمره (عام ١٩٤٥) وهو يقاوم وباء التيفوس — تتبع قصة هذا الكشف العلمي ، د. بول غليونجي في كتابه عن ابن النفيس .

وفي مونبلييه بفرنسا كانت الأولى عام ١٥٥١م وأجريت الأولى في بازل بسويسرا عام ١٥٨٨ م وفي بولونيا عام ١٦٣٧ م . فلم تنشأ نواة علم التشريح الوصفي إلا أواخر القرن الخامس عشر بإذن من البابا سكستوس الرابع ، ولم تنشأ مدرجات التشريح في أوروبا إلا في القرنين السادس عشر والسابع عشر .

وهكذا كتب للعرب السبق في تشريح الجثث ، وفي ظل التشريح تقدمت الجراحة على يدهم وكان أكبر جراحهم هو خلف أبو القاسم الزهراوى (Abulcasis) الذى أشرنا إليه من قبل ، وقد وضع كتابه « التصريف لمن عجز عن التأليف » ، وأفرد القسم الأخير فيه للجراحة ، ويقع في ٣ أجزاء صادفت في أوروبا أعظم التقدير ، وفيه أشار إلى أهمية التشريح للجراح ، ووصف في إصهاب كثير من الجراحات ، وقد زود الكتاب برسوم الآلات الجراحية - وقد نشرنا نماذج منها في شكل (١) وقد عولت عليه الجامعات الأوروبية حتى مطالع العصر الحديث ، منذ أن ترجم القسم الجراحى جيرار الكريمونى فكان مرجعاً في جامعات سالرنو ومونبلييه وغيرهما . وقد سبق الزهراوى في استخدام ربط الشرايين ، وكان أول من عرف طريقة استئصال الحصى المثانية في النساء عن طريق المهبل ، ووصف استعداد بعض الأجسام للزيف وعالجه بالكى وأجرى جراحات في شق القصبة الهوائية وتفتيت الحصاة في المثانة ... الخ .

وفطن العرب إلى أمراض النساء والولادة ، وحسبنا أن نشير إلى ما كتبه أمثال على بن عباس في توليد جنين ميت ، أو الأدوية الممانعة للحمل ، أو الإشارات التى يتعين مراعاتها عند التوليد ..

أما في علم الرمد فان حنين بن اسحاق + ٨٧٧ كان أول من طبع العربية



مكمل (1) مخارج من صور آلات الطب والجراحة والتوليد التي جاءت في كتاب التفسير بين الممر اوى - فقلا عن ا لوكبير

بطابع الأسلوب العلمي ، وكان كتابه « العشر مقالات في العين » أول كتاب موجود اصطنع في طب العيون منهجا علميا ، وزود برسوم شائقة هي أول وأدق رسوم عرفت في تشريح العين فيما يقول ناشر الكتاب (بالقاهرة) ماكس مايرهوف M. Meyerhoff بل يقول مؤرخ الطب العربي « براون » E. Browne . أن يوحنا بن ماسويه + ٨٢٧ قد وضع كتابه « دغل العين » فكان أول كتاب عربي في علم الرمد وأقدم ما وضع في طب العيون في مختلف اللغات القديمة ، وإن صاحبه أول عربي قام بتشريح جثث الحيوانات - اعتقاداً منه بأن الشريعة تحرم تشريح جثث الآدميين .

وحرص الخلفاء وأهل اليسار على إقامة المستشفيات^(١) معاهد لتعليم

(١) كانت تسمى البيمارستانات بمعنى دار المريض واختصرت فقليل
مارستلت ، ولما أهمل شأنها قل روادها من المرضى إلا من كان منهم مصاباً
بأمراض عقلية فقليل المارستان لمستشفى الأمراض العقلية .

من مصادر الباحثين في الطب العربي (عدا ما ذكرنا منها آخر الفصل) :
E. Browne, Arabian Medicine, Cambridge, 1921.

وقد ترجمه الى الفرنسية H. P. J. Renaud تحت عنوان :
La Médecine Arabe, Paris. Larose 1933.

D: Campbell, Arabian Medecine and its influence on the middle ages,
2 vols., London, 1926.

Lecien Leclere, Histaire de la médecine Arabe, 2vols., Paris, 1876.

A. A. Khairallah, Outline of the Arabic contri.ution to Medicine and
the allied Sciences Beirout, 1946.

وقد ترجمه د. مصطفى أبو عز الدين : الطب العربي — بيروت ١٩٤٦ .
A. Issa, Histoire de la Bimaristan Islamique, Cairo

الطب ودورا لعلاج المرضى ، وكان أول من أقامها في الإسلام هو
الوايد بن عبد الملك عام ٥٨٨ هـ - ٧٠٦ م وقد قرر بها الأطباء وأجرى
عليهم الأرزاق فيما يقول المقرئى ، ثم عرفت حواضر الإسلام المستشفيات
الثابتة والمتنقلة Ambulene مع انتشار الأوبئة والأمراض أو تنقل الخلفاء
والأمراء ، وقد زودت بصنوف الأدوية وأنواع الطعام والشراب
والملابس والصيدلة والأطباء ، وكان في كل مستشفى جناح للذكور
وآخر للإناث ، وخصص لكل نوع من الأمراض جناح خاص بمرضاه ،
وألحقت بكل مستشفى صيدلية تضم أنواع الشراب والمعالجين والأدوية ..
ويشرف عليها رئيس يتبعه معاونون ، ويقوم المريض بالمستشفى أو يأخذ
معه الدواء إلى بيته إذا لم يقتض مرضه الإقامة . والأطباء يتفقدون مرضاهم
في الأقسام التي يقيمون بها ... وكانت المستشفيات تحبس عليها الأوقاف
وترصد لها الأموال وينفق عليها في سخاء ، والأطباء إذا فرغوا من أعمالهم
مضوا إلى خزائن السكتب في مستشفياتهم أو دورهم وأكبوا على القراءة
لتكون عناونهم في ممارسته مهنتهم .

ومن أشهر مستشفيات مصر البيمارستان العتيق الذى أنشأه أحمد بن
طولون عام ٢٥٩ هـ - ٨٧٢ م وكان إذا دخله المريض نزعته عنه ثيابه
وحفظت مع نقوده عند أمين المستشفى ثم ألبس ثياب المستشفى وقدم
له الغذاء والعلاج والدواء بالمجان حتى يبرأ من مرضه ، وعلامة ذلك أن
يقوى على أكل فروج ورغيف ! وعندئذ يعطى له مال و ثياب ويؤذن
له في الخروج !

والنسخة العربية : تاريخ البيمارستانات في الإسلام ١٩٣٩ .
د . الآب شحاته قنوائى : تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم
والعصر الوسيط - دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨ .

وأُنشأ قلاوون عام ١٢٨٤ م المارستان المنصوري (دار الشفاء) بالقاهرة، وكان من دلالات الاهتمام به السخاء فيما يقدم فيه من صنوف الطعام والشراب والدواء والمعاجين والأكحال والفتائل والسفوفات والمراهم والأدهان، وقد تحول أيام الحملة الفرنسية إلى مستشفى للأمراض العقلية... وكانت تستقدم إليه فرق المطربين كل يوم لتسلية المرضى بالغناء والموسيقى!

وفي ظل هذا كله كان تقدم الطب العربي، وقد كان العرب أول من اهتدى إلى القول بأن الأوبئة تنشأ عن تعفن ينتقل عن طريق الهواء والمخالطة وسموا الأمراض المعدية بالسارية، ودليلها عندهم أن من خالط مريضاً بها أو لبس ثيابه انتقلت إليه عدواه، وكانوا أول من فطن إلى تفطيت الحصة في المثانة، ومن أوائل من استخدموا المخدر - وسموه بالمرقد - ولعلمهم أول من اخترع الأسفنجة المخدرة، واستبدلوا بالأدوية الحارة الأدوية الباردة في علاج الفالج والاسترخاء ونحوه على غير ما كان الحال عند أسلافهم من اليونان، وكانوا أول من استخدم في الجراحة السكاويات ونبه إلى شكل الأظافر في المصدورين، ووصفوا صب الماء البارد لإيقاف النزيف... الخ.

وكان هذا كله في وقت نفرت فيه السلطات في أوروبا من الطب الذي يحاول أن يزيل عن المرضى المتاعب التي أنزلها الله بهم، أو يغير بالجراحة بما خلق الله.

وحسبنا ما ذكرنا للدلالة على مدى تقدم الطب الذي كان أوفر العلوم حظاً من اهتمام العرب.

(و) علم الفلك (أو الهيئة أو النجوم) :

كان علم الفلك astronomy عند العرب معنيا بدراسة النجوم في مساراتها ، وتحديد مواقعها ومعرفة سرعة حركاتها ، وقد اختلط بالتنجيم (أو النجامة) astrology — حتى في أوربا إلى القرن التاسع عشر — لكن الإسلام قد أبان عن فساد التنجيم وأبطله ، واتفق إجماع الفقهاء والمهتكمين والفلاسفة على إنكاره^(١) وفي ضوء هذا استقام الفلك عند كثيرين من علماء العرب علما استقرائيا رياضيا يستند إلى الملاحظة الحسية ، ويصطنع الأرصاد لتعليل حركة الأجرام السماوية وتفسير الظواهر الفلكية .

وقد نقل العرب تراث اليونان والهنود في الفلك^(٢) . لكنهم وفقوا في ضوء ملاحظاتهم الحسية وأرصادهم الفلكية إلى تصحيح الكثير من أخطاء القدماء ، ووضع أزياج (تقاويم) كانت مثلاً رائعا في الدقة والسبق العلمي .

وقد سبق العرب الغربيين من الفلكيين في اختراع آلات من شأنها

(١) شذ عن هؤلاء قلة منهم الكندي واخوان الصفا وفخر الدين الرازي ، وقد رده إلى العلم الطبيعي أكثر الفلاسفة واصحاب فهارس العلوم والكتب الجامعة — مجارة لارسطو واتباعه في تصنيف العلوم — ورده إلى العلم الريضي علماء الفلك والتنجيم وغيرهم من الفارابي واخوان الصفا وابن خلدون — مجارة لبطليموس — فيما يقول نلينو في ملحة التنجيم بدائرية المعرفة الإسلامية .

(٢) المعروف ان مؤرخي الفكر العربي يجعلون اليونان اكبر مصدر للثقافة فيه ، لكن بينهم — مثل E. B. Havell — من يرى الهنود المصدر الاول لهذه الثقافة .

أن تمد في قدرة الخواص على الإدراك ، وأجهزة تساعد على تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية تتميز بالدقة المتناهية ، وقد كان أول مرصد في تاريخ الفلك هو المرصد الذي أنشئ في الإسكندرية إبان القرن الثالث قبل الميلاد في عصر بطليموس صاحب المجسطى - وظل المرصد الوحيد في العالم حتى أنشأ العرب المراصد في بغداد والقاهرة ودمشق وبلاد الأندلس ، ومراغه وسمرقند وغيرها ، وكان بين الآلات التي استخدموها في هذه المراصد اللبنة والحلقة الاعتدالية وذات الأوتار وذات السميت والارتفاع وذات الجيب... والاسطرلاب وكان أنواعا منه التام والمسطح والهلالي والمبطح والشمالي والجنوبي ... وغير ذلك كثير ، وقد كان من أحسن من كتب عنها ووصفها وباشر استعمالها الزرقالي (إبراهيم بن يحيى) - وتسميه الفرنجة Azraqiel^(٢) - وقد أضاف العرب إلى ما ورد في مجسطى بطليموس كثيراً من آلات المرصد ، فقد جمع المأمون (المتوفى عام ٨٢٨ - ٨٣٣ م) أشهر الفلكيين من العرب في عصره ، وطلب إليهم أن يصنعوا آلات جديدة لرصد الكواكب ، ففعلوا واستخدموها في كثير من أرصادهم .

وبفضل هذه الآلات صوبوا الكثير من أخطاء بطليموس وغيره من أئمة الفلك القديم ، وتوصلوا إلى كنوز من الحقائق الجديدة ،

(١) كتب عنه في اسهاب Millas Valicrosa يقول حاجي خليفة « علم الاسطرلاب هو علم يبحث عن كيفية استعمال الآلة معهودة يتوصل بها إلى معرفة كثير من الأمور النجومية على أسهل طريق وأقرب مأخذ مبين في كتبها » كارتناح الشمس ومعرفة الطالع وسميت القيمة وعرض البلاد وغير ذلك « أو عن كيفية وضع الآلة على ما بين في كتبهم ... وقيل أول من وضعه بطليموس وأول من علمه في الإسلام إبراهيم بن حبيب الفزارى .»

فكانت السنة في حساب البتاني^(١) (المتوفى عام ٩٢٩ م) ٣٦٥ يوماً و٥ ساعات و٤٦ دقيقة و٢٤ ثانية وهي تنقص عنها في حساب اليوم دقيقتين وثلاث وعشرين ثانية ١ وقد قدم حلولاً طيبة لمسائل حساب المثلثات الكروية وتنباؤ العرب بكسوف الشمس وخسوف القمر بدقة تثير الإعجاب، وأثبتوا كروية الأرض ودورانها ورصدوا موضع الشمس من تدمير وسنحاب في وقت واحد ، وتوصلوا من هذا إلى تقدير محيط الأرض بـ ٤١٩٢٤٨ كيلو متراً — أي بزيادة عما هو في تقدير المحدثين من الفلكيين في أيامنا الحاضرة تبلغ في تلك المساحة الواسعة السابقة ١١٧٨ كيلو ، وكان هذا أول قياس حقيقى مباشر استوعب مساحة كبيرة من الأرض في مدة طويلة من الزمن ومشقة بالغة تحملتها مجموعة من الفلكيين، وعلمنا أن نعد هذا القياس « من أعمال العرب العلية المجيدة الماثورة ، فيما يقول المستشرق نلليو .

وكان في مقدمة رواد الفلك من العرب بنو موسى بن شاكر وأبو معشر البلخمي^(٢) وثابت بن قرة والبتاني والفرغاني^(٣) والبوزجاني والبيروني

(١) محمد بن جابر البتاني وتسميه الفرنجة Albategnius وقد ترجم كتابه في ٣ أجزاء تالينو (ميلانو ١٩٠٧) وفي العصور الوسطى ترجمه Platon de Twoli (١٥٩٣٧) .

(٢) أبو معشر جعفر البجلي المتوفى علم ٢٧٢ هـ — ٨٨٦ م ويسميه الفرنجة Albumasar وفي كتابه المدخل إلى أحكام النجوم قدم نظرية في المذا والجذر ، وقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية وطبعت مرارا .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد الفرغاني ويسميه الفرنجة Alfraganus واشهر كتبه اصول الفلك وقد ترجمه اللاتينية يوحنا الاشيلي ١٤٩٣ و ١٥٣٧ ثم ترجمة جيران الكريموني ١٥٤٦ وترجمة إلى العبرية يعقوب الاناضولى ، وقد نشره مترجما إلى اللاتينية مع نصه العربى جلكوب جوليوس (امستردام ١٦٦٩) وقد قام الفرغاني بقياس قطر الأرض ، وحدد المسامات التي تفصل بين الكواكب بعضها والبعض الآخر ، وعن اقطار هذه الكواكب ، ووضع كتاباً عن المزاويل (الساعات الشمسية) .

وغيرهم ممن ترجمت مؤلفاتهم إلى اللغة اللاتينية خاصة وكانت مرجع الأوربيين حتى أواخر عصورنا الحديثة .

(ز) علم الجغرافيا أو تقويم البلدان :

كتب فيه العرب قبل أن ينقلوا كتب غيرهم إلى العربية ، وكانوا مدفوعين في هذا بحاجتهم إلى معرفة البلاد والطرق الموصلة إليها ، تيسيراً للتجارة وتمهيداً لفتوحاتهم الحربية ، وتمكيناً للحج إلى بيت الله ، أو طلباً للعلم أو غير ذلك من أغراض ، وكانت الإمبراطورية الإسلامية تجتمع على وحدة دين ولغة وثقافة ، فنزع العرب إلى دراستها عن طريق الرحلات والأسفار ، وشجعهم على هذا شيوع إكرام الضيف من ناحية ، وبساطة العيش عند أهل هذه العصور من ناحية أخرى ، مع اهتمام الإسلام بالسفر حتى رفع عن المسافر بعض التزاماته الدينية . وتميزت أكثر رحلاتهم بدقة الملاحظة وصدق الرواية ، والاعتماد في استيفاء الحقائق على المشاهدة المباشرة ، يقول المسعودي (المتوفى عام ٥٣٤٦ هـ — ٩٥٧ م) في مقدمة مروج الذهب : ولكل إقليم عجائب يقتصر على علمها أهله ، وليس من لزم جهة وطنه ، وقنع بما نال إليه من الأخبار عن إقليمه ، كمن قسم عمره على قطع الأقطار ، ووزع أيامه بين تقاذف الأسفار ، واستخراج كل دقيق من معدنه ، وإثارة كل نفيس من مكنه ، فيز المسعودي بذلك بين من يتلقى العلم قراءة أو استماعاً ومن يستقي حقائقه من المشاهدة والمعاينة ، وكان المقدسي يأبى أن يتعرض لوصف الأقاليم التي لم يرها ، وقد انتقد كتابات أبي يزيد البلخي لأنه فيما يقول : لم يدوخ البلدان ولا وطنه الأعمال ، . . . وعلى مثل هذا كان حال سائر الجغرافيين من العرب .

وفي ضوء الأغراض التي أسلفنا الإشارة إليها عن العرب برسم

الخرائط ، واستقرأ تاريخها يبرر القول بانها مرت عندهم بثلاث مراحل تتمثل اولها في القرن التاسع عند الخوارزمي المتوفى عام ٢٣٦ هـ — ٨٥٠ م وقد وضع كتابا عن صورة الارض قال عنه نلينو إن مثل هذا الكتاب لا تقوى على وضعه أمة أوربية في فجر نهضتها العلمية ، وابن خرداذية (أبو القاسم عبد الله) المتوفى عام ٣٠٠ هـ - ٩١٢ م وقد وضع كتابه المسالك والممالك وضمنه دليلا للطرق وأشهر البلاد مهتما بالطرق التجارية في العالم العربي . وتتميز هذه المرحلة بتأثر أهلها بخرائط بطليموس .

وتتمثل المرحلة الثانية - في القرن العاشر - بوضع خرائط عن العالم الإسلامي وأقاليمه مما يمكن أن نسميه بأطلس العالم الإسلامي . وتتميز هذه المرحلة بالاستقلال وعدم التأثر بمحاكاة بطليموس ، وكانت تستهدف مساعدة الرحالة ، يرى المقدسي في الجغرافيا دعما لا بد منه للتاجر والمسافر والملوك والكبراء والقضاة والفقهاء ويمثل هذه المرحلة ابن خرداذية والاصطفي (إسحاق أبو إبراهيم) الذي وضع كتابه المسالك والممالك عام ٣٢٢٠ هـ - ٩٣٤ م والبلخي (أبو زيد أحمد) المتوفى عام ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م وابن حوقل (أبو القاسم محمد بن المعلى) والمقدسي (أبو عبد الله محمد) المتوفى عام ٤٩٣ هـ - ١١٠١ م أعظم جغرافيين العرب ، وقد كان يتميز بقدرة خارقة على رسم الخرائط ورسم خرائط ملونة للبلاد التي زارها ، ويقول في هذا « رسمنا حدودها وخططها ، وحررنا طرقها المعروفة بالحمرة ، وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة ، وبحارها المالحة بالخضرة ، وأنهارها المعروفة بالزرقة ، وجبالها المشهورة بالغبرة ، ليقرّب الوصف إلى الافهام . »

وتتمثل المرحلة الثالثة في القرن الحادي عشر . وفيها يبدو الاهتمام

بالجغرافيا الرياضية ويتسع رسم الخرائط حتى يشمل العالم كله - لا الإسلامى وحده - وفيها بدأت العناية بتحديد درجات الطول والعرض مع الاهتمام بدقة رسم الشواطىء والأنهار والحرص على أن تكون مطابقة للواقع ، وفى هذا كله تفوقت خرائط العرب على خرائط بطليموس - وقد نشر كونراد ميلر Konrad Miller طبعة كاملة للخرائط - اشتوتجارت ١٩٣١/١٩٢٦ .

وينثل هذه المرحلة خاصة الشريف الإدريسى (أبو عبد الله محمد) المتوفى عام ٥٦٢ هـ - ١٠٦٦ م وقد تسامع بشهرته ملك النورمانديين فى صقله روجار (أروجيه الثانى Roger) إلى بلاطه ، وأعقد عليه النعم ، وأمر أن تفرغ له كرة من الفضة عظيمة الجرم ضخمة الجسم فى وزن أربعمائة رطل ورسم عليها الإدريسى الأقاليم السبعة ببلادها وأطوالها وأقطارها وسبلها وريفها وخليجائها وبحارها ومجاريها ونوابع أنهارها غامرها وعامرها ، وما بين كل بلد وغيره من الطرقات المطروقة والأميال المحدودة والمسافات والمراسى المعروفة ولا يغادر وافيها شيئا ... ، وطلب الملك إلى الإدريسى أن يضع كتابا فى وصف هذه الكرة الأرضية فكان كتابه المعروف ، نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق ، ومن خريطة يبدو أنه كان يعرف منابع النيل ومن كتابه أنه فطن أن فى النيل عند بلاد النوبة تماسيح وأسماك... (١) ، وكان فى كل ما كتب آية فى الدقة والفطنة ، فكان خليقا بأن يكون « سترابون العرب » .

وبعد هذه المرحلة وجد بين العرب من الجغرافيين الرحالة كثيرون

(١) استخرج المجمع العلمى العراقى عام ١٩٥١ خريطة للإدريسى طولها متران وعرضها متر ، واستخرج كونراد ميلر المذكور خريطة الإدريسى ونشرها باللاتينية فى طبعة ملونة عام ١٩٣١ .

في مقدمتهم ابن جبير المتوفى عام ٦١٤ هـ - ١٢١٧ م وياقوت الحموي المتوفى عام ٦٢٦ هـ - ١٢٢٩ م وعبد اللطيف البغدادي المتوفى عام ٦٢٩ هـ - ١٢٣١ م والقزويني ٦٨٢ هـ - ١٢٨٣ م وأبو الفداء ٧٣٢ هـ - ١٣٣١ م وابن بطوطة ٧٧٩ هـ - ١٣٧٧ م وغيرهم ممن كانوا فيما كتبوا يستقون حقائقهم من المشاهدة والمعاينة ، ويتحرون في أكثر ما ذكروا الصدق والأمانة .

وهكذا وفق العرب إلى إقامة العلوم الطبيعية قبل أن تنشأ في أوروبا بمئات السنين ، فإذا كان علم الطبيعة قد نشأ في أوروبا على يد جاليليو + ١٦٤٢ ونيوتن + ١٧٢٧ فقد استقام أمره في علم البصريات أو الضوء عند الحسن بن الهيثم - المتوفى عام ١٠٢٩ وإذا كان علم الكيمياء يرتد في أوروبا إلى لافوازييه + ١٧٩٤ فقد سبق إلى ابتداعه جابر بن حبان المتوفى عام ٨١٣ م وإذا كانت نشأة علم التشريح تدين بالفضل إلى فيساليوس + ١٥٦٤ وعلم الطب إلى پاراسلسوس + ١٥٤١ وعلم الأحياء إلى كلود برنار + ١٨٧٨ فإن مقومات هذه العلوم قد عرفت من قبل عند جالينوس العرب أبي بكر الرازي المتوفى عام ٩٣٢ وأبقراطهم ابن سينا المتوفى عام ١٠٣٧ وأكبر جراحهم أبي القاسم الزهراوي المتوفى عام ١٠١٣ وكاشف الدورة الدموية ابن النفيس المتوفى عام ١٢٨٨ وإذا كان أول رواد علم الفلك في الغرب هو كوبرنيكس + ١٥٤٣ ثم جاليليو ، ١٦٤٢ فإن نشأة الفلك علما تجريبيا مدين لعلماء العرب من أبي معشر البلخي ٩٩٥ م وابن يونس المصري ١٠٠٨ والبيروني ١٠٤٨ وغير هؤلاء ممن يعدون من ألمع الأسماء في تاريخ العلوم التجريبية ، وهكذا نشأت العلوم الطبيعية عند العرب قبل أن تنشأ عند الغربيين بمئات السنين .

وإذا كانت العلوم الإنسانية قد اتجهت عند الغربيين المحدثين من الطبيعيين إلى اصطناع المناهج التجريبية اقتداء بالعلوم الطبيعية ، فقد بدت هذه الظاهرة من قبل عند بعض مفكرى العرب ، وحسبنا أن نشير إلى المفكر العبقري العربي ابن خلدون ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقى ، لأنه اتجه إلى دراسة العمران البشرى ونظمه للكشف عن قوانينه وليس ابتغاء اصلاحه ، وأرجع فى مقدمته الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليده الأهواء والمصادفات ، ولم يردّها إلى إرادة الأفراد ، ولم يعللها بالقوى الخفية أو الغيبية أو نحوها مما لا يدخل فى نطاق الدراسة العلمية ولا يعالج بمناهجها ، فقال بالحتمية Determinism التى تشير إلى وجود علاقات ضرورية ثابتة بين الظواهر بعضها والبعض الآخر. وجعل موضوع هذا العلم الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ، وفتن إلى أنه أول من كشف علم العمران بإلهام من الله ، وسبق فى كل هذا فيكو + Vico A ١٧٤٤ الايطالى الذى زعم الايطاليون أنه منشىء علم الاجتماع ، وأجست كونت + Conte ١٨٥٧ الذى يقول الفرنسيون - وجمهرة الأوربيين من ورائهم - إنه مبدع هذا العلم لأول مرة فى تاريخ البشرية ، بل سبق ابن خلدون العربى منشىء علم الاجتماع المعاصر وهو اميل دوركايم + ١٩١٧ ومدرسته الاجتماعية الفرنسية الحديثة ، وإن كنا برغم هذا لانعثر بين العرب على مدرسة عربية حقيقيه وأصلت جهود ابن خلدون فى ذلك الميدان .

. . .

وإذا كانت العلوم عند العرب قد ظلت مذابة فى تفكيرهم الفلسفى ، ولم يتخصص فى دراسة كل منها طائفة من العلماء . فقد كان هذا حالها هى أوربا حتى مطالع العصر الحديث ، بل ظل الأمر على هذا حتى بعد

أن وضعت أصول المنهج التجريبي الذي استقل على أساسه العلم الطبيعي عن الفلسفة ، وأصبح موضوعه الامتداد والحركة كما يبدو أن في المادة أجساماً جامدة أو كائنات حية على نحو ما أشرنا من قبل ، وأقامت الفلسفة على دراسة الوجود الامادى ولواحقه بمناهج عقلية استنباطية ، وحتى بعد أن وضحت هذه التفرقة ظل مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا يطلقون على العلوم الطبيعية الفلسفة الطبيعية أو العلوم الفلسفية ، تمييزاً لها من سائر صور التفكير الفلسفى ، يبدو هذا عند بيكون وديكارب ونيوتن الذى يعد واضح المبادئ الأساسية للعلم الطبيعى ، إذ جعل عنوان كتابه الذى خلد اسمه : المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ، وكان أول من استخدم لفظ العلم فى فرنسا بمعناه التجريبي الحديث ، أكاديمية العلوم ، التى نشأت عام ١٦٦٦ وفى إنجلترا ، المجمع البريطانى لتقدم العلم ، وقد نشأ عام ١٨٣١ ، فلم يكن غريباً بعد هذا أن يشتغل بالعلوم الطبيعية من العرب فى عصورهم الوسطى فلاسفة ، لأن إطار الفلسفة كان منذ أقدم المصور يشمل كل ألوان المعرفة المنهجية المنظمة .

(ب) العلوم الرياضية فى تراث العرب :

لذا كان العلم الطبيعى دراسة وصفية تقريرية تقوم على ملاحظة الوقائع والظواهر المحسوسة لمعرفة الظروف التى توجب وجودها ، والنتائج التى تنشأ عنها ، توطئة للسيطرة عليها والافادة منها ، فان العلم الرياضى يطلق - فى تصور المحدثين من الغربيين - على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية - مقدماتها فروض ومسلمات - وتعمد إلى وضع قوانين الحكم ، عدداً - كالحساب - أو شكلاً - كالهندسة . ولم يفت العرب فى عصورهم الوسطى هذا التصور الصورى

الرياضي ، وفي ضوءه اخترعوا فروعاً من العلم الرياضي وطوروا فروعاً أخرى ، وكانت أصالتهم في هذا الصدد مشار الإعجاب والفخار .

حقيقة إن العرب قد تلقوا تراث أسلافهم من الرياضيين في مصر والهند واليونان ، ولكن الرياضيات تدين بشطر كبير من تقدمها لعلماء العرب ، بل إن بين مؤرخي العلم من الغربيين من يجاهر بأن بعض فروع الرياضيات اختراع عربي .

ترجم العرب عام ٧٧٣ م — بتوجيه من الخليفة المنصور — السدهنتا Siddhinta — وهي رسائل هندية في علم الفلك^(١) . . ينحدر تاريخها إلى عام ٥٢٥ ق . م وعن طريقها عرف العرب — فيما يرجع على الظن — الأرقام الهندية التي هذبوها وسلبوها إلى أوربا فعرفت عند الغربيين باسم الأرقام العربية Arabic numerals ، وقد استخدم الخوارزمي المتوفى عام ٨١٣ م هذه الأرقام في جداوله الرياضية^(٢) ، ونشرت له في روما عام ٨٢٥ م رسالة لا نعرف إلا ترجمتها اللاتينية Algorithmi de numero hindorum (الخوارزمي عن الأرقام الهندية) — وقد أطلق اسمه (Aigorismo, Algorithmns) على الطريقة الحسابية

(١) يقول القفطي « فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية وإن يؤلف منه كتاب تتخذ العرب أصلاً في حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد إبراهيم الفزائري وعمل منه كتاباً يسميه المنجيون السند هند الكبير ، وتفسير السندهند باللغة الهندية الدهر الداهر ، وكان أهل ذلك الزمان أكثر من يعاون به إلى أيام الخليفة المأمون ، فاختصره له أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي وعمل منه زيجة ببلاد الإسلام » .

(٢) يقول القفطي « ومما وصل إلينا من علومهم (علوم الهندود حساب العدد الذي بسطه أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي ، وهو أوجز حساب واختصره ، وأقرب تناولاً وأسهله مأخذاً ، يشهد للهند بذكاء الخواطر وحسن التوليد وبراعة الاختيار والاختراع » .

التي تقوم على النظام العشري ، وأسهم الخوارزمي في تقدم الحساب والجبر بكتابه المنظم المبتكر « حساب الجبر والمقابلة »^(١) . وقد نقله إلى اللاتينية في النصف الأول من القرن الثاني عشر ادلار الباني Adelard of Bath — الذي درس العربية في مدارس الأندلس — ونشره تحت عنوان الغورتمى نسبة إلى اسم صاحبه العربي ، ورجعه كذلك في نفس القرنين جيرار الكريموني — وكان من الطريف الغريب أن نترجم لفظ « الغورتمى » (أى الخوارزمي) في العربية باللوغارتمات ! ووجه الأصالة في هذا الفرع من الرياضيات — الجداول الخوارزمية التي ترجمناها خطأ باللوغارتمات — أن صاحبها العالم العربي هو الذي بدأها وهو الذي نهاها ، فلم يشاركه في وضعها ولا في تطويرها أحد سواه . وحديثاً نشر الدكتوران علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسى أحمد هذا الكتاب بالقاهرة عام ١٩٣٧ .

وفي عام ٩٧٦م رأى محمد بن أحمد الخوارزمي في كتابه مفاتيح العلوم أن العمليات الحسابية إذا خلت من رقم في مكان العشرات ، تعين وضع دائرة صغيرة حتى تتساوى الصفوف ، وأطلق العرب على هذه الدائرة اسم الصفر — أى خال أو خاو وقد اشتقت منها كلمة Cifra Cifrum في اللاتينية وحرفت من Cifra إلى Zephyrum واختصرها الطليان إلى Zero — المستخدمة في الانجليزية . وأطلق الفرنسيون لفظ Chiffre على العدد كله ، وبالصفر أمكن في يسر حل كثير من المعادلات الرياضية من مختلف الدرجات ، وأصبح من اليسور أن تتقدم العلوم الرياضية بهذا الصفر الذي عده جمهرة المؤرخين من أهم فتوحات العلم .

(١) يقول حلجي خليفة « قيل أول من صنف فيه (علم الجبر والمقابلة) الاستاذ أبو عبد الله محمد الخوارزمي وكتابه فيه معروف مشهور » .
(١٩ — القضايا)

ويدين علم الجبر باسمه إلى العرب ، فهم أول من أطلق عليه اسمه . ولا يزال الفرنجة يحتفظون حتى اليوم باسمه العربي Aigebra ، وقد كانوا أول من كتب فيه على نهج علمي ، وفي كتاب الخوارزمي السالف الذكر توجد أصول هذا العلم ومقوماته ، كما توجد أقدم جداول حساب المثلثات ، والخوارزمي هو صاحب الجداول التحليلية والهندسية لمعادلات الدرجة الثانية ، وقد عوات الجامعات الأوربية على كتابه في الجبر والمقابلة حتى القرن السادس عشر ، وعنه عرفت كلمة الجبر في اللغات الأوربية .

وزاد نصير الدين الطوسي المتوفى عام ٦٧٣ هـ — ١٢٧٤ م فوضع كتابا — ضاع أصله — تحت العنوان نفسه ، وتوصل علماء العرب في هذا المجال إلى حلول للمعادلات — جبرية وهندسية — وهذا هو استخدام الرموز التي كلف بها المحدثون من الرياضيين الغربيين ، تفادياً للغموض وتحقيقاً للدقة .

وكان للعالم العربي ثابت بن قرة المتوفى عام ٩٠٠ م الفضل في ابتداء علم التفاضل والتكامل Calculus وأسهم معه في هذا الفضل المفكر العربي أبو الوفا محمد البوزجاني ، المتوفى عام ٣٨٧ هـ — ٩٩٨ م وقد كان لهذا العلم تأثيره الملحوظ في تقدم الرياضة والطبيعة في عصرنا الحاضر .

ويدين علم حساب المثلثات Trigonometry بوجوده لرياضي العرب ، فهم أول من أقامه علما مستقلا عن علم الفلك ، بعد أن كان مجرد معلومات تخدم الفلك وأرصاده ، وبفضل قوانين هذا العلم تقدمت بحوث الهندسة والمساحة والطبيعة ، ولعل البيروني هو أول رواد هذا الفرع من الرياضيات ، فقد وضع التحليلات المثلثة الزوايا مكان الأربعة الزوايا لبطليموس ، وأدخل خطوط التماس ، ووضع النسب الحسابية المثلثة على

النحو الذى تعرف به اليوم ، وكان نصير الدين الطوسى السالف الذكر أول من كتب بالتفصيل فى حساب المثلثات مستعينا بما أسهم به قبله ثابت بن قرة والبوزجاني ، وقد نقل إلى اللاتينية كتاب الشكل بالقطاع وكان له تأثيره فى دراسات الأوروبيين ، كما كان للبناني الفضل فى تطوير هذا العلم لأنه استبدل بالربعات المثلثات فى حل المسائل ، وبالقوس جيب الزاوية ، وصاغ النسب الصياغة التى يستخدمها الرياضيون الآن .

ومن دلالات الأصالة فى التفكير الرياضى العربى أن العرب قد استعانوا فى المسائل الهندسية بالجبر ، كما استعانوا فى المسائل الجبرية بالهندسة ، فوفقوا بهذا إلى وضع أصول الهندسة التحليلية التى تعزى نشأتها فى أوربا إلى إبان العصر الحديث إلى ديكارت + ١٦٥٠ م ، حقيقة أن العرب قد استعانوا فى الهندسة بكتاب الأصول لأقليدس + ٢٧٥ ق.م - وقد سماه العرب بالأسطقسات أى الأركان أو الأصول فيما يقول القفطى - وهو الذى ظل المثل الأعلى للتفكير الهندسى حتى أوربا عشرين قرناً من الزمان ، ولكن العرب قد أدخلوا إلى الهندسة قضايا جديدة كان يجهلها القدماء ، وقد زادوا فطبّقوا الهندسة على المنطق ، واستخدموا طرقها فى بحوث الضوء وحل الكثير من قضاياها ، وفى هذا خاصة بدت أصالة ابن الهيثم فى علم الضوء ، بل إن أوربا لم تعرف حتى عام ١٥٨٣ هندسة أقليدس إلا عن طريق الكتب العربية التى ترجمت إلى اللاتينية

وقد درس العرب الأعداد وخواصها ، والمتواليات العددية والهندسية ووضعوا قوانينها ، وقسموا المعادلات إلى ست أقدموا لكل منها حلاً ووفقوا فى حل الكثير من معادلات الدرجة الثانية والثالثة بطرق هندسية... وكانوا بحق السباقين فى مجال الرياضيات فى عصور غطت فيها أوربا

في سبات عميق ، ومن أجل هذا ذهب مؤرخو الرياضيات من الغربيين إلى أن العرب — لا اليونان — هم أساتذة الرياضيين في عصر الحضارة الأوربية الحديثة .

٤ — الفلسفة وعلومها في تراث العرب :

أشرنا ونحن بصدد التعليق على الحملة الجائرة التي شنّها على الفكر العربي خصومه ، إلى أن بين أصحاب هذه الحملة من اعترف بأن في الفلسفة العربية وجوها من الطرافة والأصالة ، وأن العرب حين نقلوا إلى لغتهم تراث الفلسفات القديمة ، لم يكونوا مجرد نقله ولا مجرد حراس أخلصوا في صيانة هذا التراث من الضياع في عصور البداوة والتخلف ، وإنما تفادوا في شروحهم وتعليقاتهم نقص الفلسفات القديمة وقصورها . بل كان لهذه الفلسفة الإسلامية العربية شخصيتها المستقلة التي تميز موضوعاتها ومناهج بحثها . وقد كان أعلامها وهم في غمره محاولتهم التوفيق بين الوحي والعقل أو الشريعة والحكمة ، أو الدين والفلسفة ، يواجهون مشكلات جديدة لم تفرض نفسها على أسلافهم ، كان عليهم أن يواجهوا مشكلة الخلق والالوهية والبعث ، والعلاقة بين الخالق والمخلوق ، ومشكلة الوحي الإلهي وموضوع النبوة ومعضلة النفس وخلودها ونحو ذلك مما لا نظير له في الفلسفات القديمة التي لم يقدر لها أن تعيش في إطار ديني كالدين الإسلامي ، وقد حرص فلاسفة العرب على أن يثبتوا أن الوحي حق والعقل حق ، وأنها يختلفان منهجاً ويلتقيان في نهاية الأمر . . . وفي ضوء هذا كله نشأت هذه الفلسفة عن المحيط الروحي والاجتماعي الذي نبقت فيه . . . وذلك كله برغم أنها شاركت سابقاتها من الفلسفات القديمة في معالجة الموضوعات التقليدية القديمة من البحث الأنطولوجي في الوجود ولواحقه ، والأبستمولوجي في نظرية المعرفة وأدوات العلم بالحقائق ،

والأكسيولوجي في قيم الحق والخير والسعادة ونحوها من موضوعات تقليدية . . ولكنها انفردت برغم هذا بالبحث في مشكلات كانت وليدة المجتمع الإسلامي العربي .

وفي ظل التفكير الفلسفي الإسلامي نشأ علم الكلام الذي يبحث في العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية ويرد على مخالفها ويدفع عنها الشبه ، وهو يستند إلى العقل والنقل معا ، والأصل فيه أن يسلم المتكلم بقواعد الإيمان كما وردت في الكتاب ، ثم يأخذ في التدليل على صحتها بالعقل . وتفنيد الشبه التي تحوم حولها بالمنطق ، فوضوعه - فيما يقول ابن خلدون - هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية .

وقد تأثر الكلام بالفلسفة ، وفطن إلى اتصاله بها مؤرخو العقائد من المسلمين من أمثال ابن خلدون والبيضاوي وعضد الدين الأيبكي ، ورأى الباحثون من الغربيين من أمثال المستشرقين « تنمان » Tennemann ، وريتتر H. Ritter أن يضيفوا المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل ذهب ريتتر وهااربروخر Haarbruecher - في مقدمة ترجمته للملل والنحل للشهرستاني - إلى أن مذاهب المتكلمين تمثل الفلسفة العربية الصحيحة ، وتحدث عن أصالة النظر العقلي عند المتكلمين أمثال رينان Renan وشمولدرز Schmolders .

وتأثر بالفلسفة التصوف الإسلامي ، وهو في الأصل عكوف على العبادة وانقطاع إلى الله وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه - فيما قال ابن خلدون من قبل - بدأ تجربة روحية يعيشها الصوفي بشعوره ووجدانه ، لكن بعض الصوفية

قد اتجهوا منذ القرن الثالث للهجرة - التاسع للميلاد - إلى تفسير التجربة وتأويلها ، ففلسفوها بالحدس أو الكشف . فنشأت نظريات صوفية فلسفية في الوجود والمعرفة تنكر لها أهل السلب . وتصدى لأبطالها الأشاعرة .

وإذا كان الكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً ، بل يعتمد إلى إقامتها على أساس من النظر العقلي ، فإن التصوف ينزع إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب ، ولا يميل إلى البحث فيها بمناهج العقل ، أنه يهدف إلى تذوقها بنور يشرق في النفس من مصدر وراء العقل فيما يقول المستشرق الهولندي دي بوير .

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، وأهل الكلام يرون أن العلم تفقه ، وأن الطريق إلى معرفة الله إنما يكون بالنظر العقلي والنص الديني ، والفلاسفة يردون معرفة الحقائق إلى العقل ، فإن الصوفية يرون أن العلم اليقيني إنما يحىء عن طريق الكشف (أو الحدس) أو الذوق أو العيان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة وأهل الكلام ، وأن ذلك إنما يكون « بتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة . وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله » . فيما يقول الغزالي .

وفي ظل هذا نشأت في التصوف نظريات فلسفية في مقدمتها نظرية الفناء عند دي النون المصري - وهي محو النفس الإنسانية بآثارها وصفاتها - ونظرية الاتحاد - إتحاد الإنسان بالله - فيما قال أبو يزيد البسطامي ، ونظرية الحلول - حلول الله في مخلوقاته - فيما قال الحلاج ، ونظرية وحدة الوجود - فيما قال ابن عربي ، وقد طلب الغزالي بجعل الإيمان - لا التفلسف - طريقاً إلى الله .

وفي كل هذا - فلسفة وكلاما وتصوفا - طرافة وأصالة لا تخفى .

ومرد هذا إلى أن هذه المجالات وليدة بيئتها وظروفها ، والبحث فيها تقوم به عقول متفتحة ناضجة ، بمنهج سليمة .

حسبنا هذا إشارة خاطفة إلى تراث الفكر العربى فى مجالات العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، ولا بأس من أن نغفل الحديث عن العلوم النقلية - الدينية - من فقه وحديث وتفسير .. . وعن العلوم البيانية واللغوية من أدب ونحو ولغة .. . فقد أفاض فى مجالاتها الباحثون من قبل ، إلى جانب أن الوقوف عندها يخرجنا عن منهج البحث الذى توخيناه فى هذه الدراسة .

عوامل اليقظة العلمية ومظاهرها :

تضافرت على إقامة هذه النهضة العلمية عند العرب فى العصور الوسطى عوامل شتى ، كان الكثير منها من أسباب النهضة ومسبباتها مما ، أثرت فيها وتأثرت بها ونشأت عن هذا التفاعل تلك اليقظة التى استرعت أنظار الباحثين ، وقد كان فى مقدمة هذه العوامل كفالة حرية الفكر لأهل العلم ، ورخاء الدولة العربية وحرص الخلفاء والأمراء على تقدير العلم ورعاية أهله ، يؤيدهم فى ذلك دين سمح كريم يكفل حتى لغير من يدينون به حرية الرأى ، وفى ظل هذا كله تسنى للخلفاء وكبار رجالات الدولة أن يستقدموا إليهم مشاهير العلماء والمفكرين من كل ملة وجنس ، وأن يجزلوا لهم العطاء ، وأن ينفقوا فى سخاء على البعثات التى تطلب المخطوطات فى مظاهرها المختلفة ، والمترجمين الذين ينهضون بنقلها إلى لغة الحضاد ، حتى انتقل إلى العربية تراث الأمم القديمة المتحضرة ، وكان نواة التفكير العلمى الأصيل فى تراث العرب ، وتيسر مع هذا أن تقام المكتبات التى تزخر بآلاف المخطوطات ، وأن يسود جو علمى خلى بالتقدير ،

وامتياز للصورة التي كان عليها العلم العربي في عصر الإسلام الذهبي ،
نقن عند أهم هذه العوامل :

١ — كفالة حرية التفكير لأهل العلم :

حين همت أوربا باليقظة أواخر العصر المدرسي وأوائل عصر النهضة
كانت محاكم التفتيش تطارد المارقين من الدين ، ودخل في زمرة المارقين
أهل العلم وأحرار الفكر على نحو مروع فصلنا الحديث عنه في كتاب
سابق^(١). أما الدولة العربية في العصور الوسطى فقد أطلقت الحرية
للعلم وكفلت لأهله الأمان ، أن نظرية دوران الأرض — على سبيل
المثال — قد حوربت في أوربا منذ أن نادى بها جاليليو Galileo وقدم
بسببها لأول محاكمة عام ١٦١٠م وطورد أتباعه حتى سلم الديوان المقدس
بصحة النظرية عام ١٨٣٠م وقد كانت هذه النظرية موضع أخذ ورد عند
علماء العرب في العصور الوسطى ، ولا نعرف أحداً منهم أضير بسبب
تأييده أو معارضته لها . ومثال هذا يقال في كثير من نظريات العلم التي
عرفت في تلك العصور .

وفي الفلسفة شن الغزالي في تهافت الفلاسفة حملته على ابن سينا وغيره
من أهل الفلسفة . وتصدى ابن رشد في تهافت التهافت لإبطال حملته ،
كان هذا مصارعة فكر لفكر ، ومقارعة حجة بحجة ، وليس صحيحاً
أن حملة الغزالي هي التي أدت إلى ركود الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ،
كما يستدل الأول عن هذا الركود هو الغزو التركي (السانجوقي) الذي
جاء يحمل في ركابه البداوة والتخلف والجهالة — (وقد كان عام ١٠٥٥
وكان موت الغزالي عام ١١١١م) وكانت القاضية بعد هذا بسقوط بغداد
في يد المغول عام ١٢٥٨م .

(١) هو كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط٢ القاهرة ١٩٥٨.

وما من شك في أن أفراداً من أهل العلم والفكر من العرب قد تعرضوا لمحن عكرت عاينهم صفو الحياة ، ولكن هذه المحن كانت مرهونة بظروفها ولم تكن وليدة سياسة منظمة في مطاردة العلماء وأحرار الفكر ، فعالمنا حنين بن اسحاق + ٢٦٤ هـ - ٨٧٧ م قد أضرت به وشاية الخاقدين من منافسيه ، فإذا تبين الخليفة براءة أنزل بخصومه عقاباً شديداً ، وأجزل لحنين العطاء لقاء ما عانى في محنته . وفيلسوفنا ابن رشد تعرض لمحنة صدر أثناءها منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة وإحراق كتبها ، وكان هذا بسبب الحقد والتنافس ، لكن الخليفة قد عاد وعفى عن ابن رشد وصحبه ، ورضى عن الفلسفة وألغى الأمر بتحريم الاشتغال بها . وحتى في مجال التفكير الديني لم يكن من الممكن أن ينتهي الجدل في خلق القرآن إلى اضطهاد ومحنة ، لو لم يتدخل الحاكم السياسي لنصرة فريق على فريق . قبل هذا كان مصرع الحلاج بسبب أحوال السياسة والأحقاد . وقد صدق نيكلسون Nickolson حين قال إن موقف المسلمين من أمثال أبي يزيد البسطامي الذي قال : سبحاني (معبراً عن مذهبه في الاتحاد) أو الحلاج الذي قال : أنا الحق (معبراً عن مذهبه في الحلول) أو ابن الفارض الذي قال : أنا هي (الذات الإلهية) أو ابن عربي الذي وحده في مذهبه في وحدة الوجود بين الخالق والمخلوق ... كان موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية مشبعاً في العادة بروح التسامح .

وكان من الدلالات التي تشهد بكفالة الحرية الفكرية في الدولة العربية شيوع التسامح الديني في عصر ناءت فيه البشرية بأعباء التعصب ، وقد استرعت هذه الظاهرة أنظار الباحثين من الغربيين ، ومنعود إلى الحديث عن مكان غير المسلمين من العلماء في دولة العرب ، فهو وحده يكفي دليلاً على مدى حرية الفكر التي كفلتها الدولة لأهل العلم .

١ — رخاء الدولة العربية :

إن ازدهار العلم يقتضى رخاء ماديا يمكن الدولة والموسرين من أبنائها من كفالة أسباب الحياة الكريمة للعلماء ، وتهيئة الجو الصالح لدراساتهم ، ووضع مصادر العلم ومقتضياته تحت أيديهم ، حقيقة إن قيمة المال تكون على قدر نشاط الإنسان الذى يقوم باستغلاله ، لكن الإنسان يحتاج إلى المال لتحقيق مطامحه ولهذا نلاحظ أن إنهار الحضارة الأوربية القديمة — بعد سقوط روما فى أيدي القبائل الجومانية أواخر القرن الخامس — قد اقترن بأمور منها إهمال الزراعة والصناعة وكساد التجارة وتدهور الإنتاج وشيوع الفقر ، بينما كان من عوامل النهضة فى إيطاليا ، رواج التجارة ونمو الثروة منذ قيام الحروب الصليبية أواخر القرن الحادى عشر ، إذ أصبحت إيطاليا وسيطاً تجارياً بين الشرق والغرب ونشأت فى القرن الثالث عشر مراكز تجارية هامة فى كثير من الدول الأوربية ، فأثرت أوربا ثراء مكنها من رعاية العلم وكفالة الحياة الكريمة لأهلها ، ومن هنا قال مؤرخوها إن زيت للتجارة قد أشعل مصباح الحضارة !

وكذلك كان الحال فى دوله العرب فى عصر الإسلام الذهبى ، فإن الرخاء قد ساعد خلفاءها والموسرين من أهلها على أن يجذبوا العلماء إلى قصورهم ، وأن يتعهدوهم بالرعاية والتكريم ، وإن يوفدوا البعثات لجمع المخطوطات من مظانها المختلفة ، وأن يكلوا ترجمتها إلى أقدر المثقفين على الترجمة حتى انتقل تراث الفكر فى الأمم القديمة إلى لغة العرب ، وأن ينشئوا المكتبات التى تزخر بالآلاف الكتب ... وغير هذا مما يرد متاثراً فى حديثنا التالى ، وسنرى أن شواهد الرخاء والسخاء مع العلماء تثير الدهشة وتفوق التصور ، وقد ساعد على هذا أن وظيفة الحكومات فى ذلك العصر كانت لا تتجاوز حفظ الأمن الداخلى ، وصد الغزو الخارجى ،

ولم يكن من عملها تنمية موارد الدولة لرفع مستوى المعيشة ، بمشروعات تستهلك الكثير من مواردها لكفالة الحياة الكريمة لكل مواطن - كما هو الحال في عصرنا الحاضر .

٣ - تقدير الدولة للعلم وأهله :

كان من أعظم مفاخر الخلفاء والأمراء أن يضم بلاطهم أهل العلم ورجالات الفكر ، وأن يغدقوا عليهم في سخاء ، ومن دلالات هذه الظاهرة أن كان حنين بن إسحاق شيخ المترجمين - يتقاضى من المأمون وزن الكتب التي يترجمها ذهباً . وكان - من فرط جشعه - يكتب ترجماته على ورق سميك ثقل الوزن ، ويكبر الحروف ويوسع ما بين الأسطر حتى تعظم مكافأته من الذهب ! ومن ذلك أن السلطان مسعود الغزنوي قد أرسل إلى البيروني ثلاثة جمال تنوء بأحمالها من الفضة ، مكافأة له على كتابه د القانون المسعودي ، - وإن كان البيروني قد رد الهدية إلى صاحبها معذراً عن قبولها بقوله : إنما يخدم العلم للعلم وليس للمال ! وقد احتجم المتوكل يوماً بغير إذن طبيبه ابن الطيفوري ، فلما غضب الطبيب استرضاه الخليفة بثلاثة آلاف دينار وضيعة تغل في العام خمسين ألف درهم !

ومثل هذه الشواهد في تاريخ الفكر العربي كثير ، وقد أثار هذا إنباه الغربيين من الباحثين : فذكروا أن أحد خلفاء بني العباس قد هدد بالحرب قصر الروم إذا لم يأذن لعالم رياضي مشهور بأن يقوم بالتدريس في بغداد . ورووا أن محمود الغزنوي قد أرسل إلى صهره شاه خوارزم ليوفد إليه من بلاطه أعلام المفكرين وفي مقدمتهم البيروني - وهو من أشهر أعلام العرب في الفلك - وابن سينا - أكبر فلاسفة الإسلام - وخشى ابن سينا أن يوقع به الغزنوي شراً ما كان يشاع عن ضعفه

عقيدته ، ففر إلى الصحراء حتى بلغ جرجان وعين في بلاط قابوس ،
فأمر الغزنوي بأن تنشر في بلاد فارس صورة ابن سينا ، ورصد لمن
يقبض عليه جائزة سخية^(١) بل ليس أدل على تقدير الدولة للعلماء من
المسكنة المرموقة التي احتلها غير المسلمين من العلماء ، وهذه ظاهرة
تستحق أن نذكرها قليلا :

مكان غير المسلمين من العلماء في دولة العرب :

كان يترك وراءه اليقظة العلمية دين إنساني سمح يدعو إلى النظر العقلي
المتحرر ، ويوصي بتوخي العدالة والتسامح حتى في معاملة من لا يدينون
به ، إذ كانوا متى دفعوا الجزية تسنى لهم أن يبقوا في دولة الإسلام على
دينهم ، أحراراً في تفكيرهم ومعتقداتهم . آمنين على أنفسهم وما ملكت أيمانهم ،
فلم يكن بدعاً أن يقيم في ظلهم أهل العلم من المسيحيين واليهود والصابئة
ومن إليهم في حرية وأمن وتوقير . يقول تعالى : « إن الذين آمنوا والذين
هاجروا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً
فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ،^(٢) .

وفي ظل هذه السباحة عاشت تقاليد الإسلام في دولة العرب ، منذ

(١) وثى مصدر آخرى ان ابن سينا كان قد غادر خوارزم قبل ان
يبلغها الغزنوي .

(٢) البقرة آية ٦٢ . — في تفسير الطبري ان من صدق رسول الله
واليهود والمسيحيين والصابئة اوهم الذين يعبدون الملائكة ، وقيل من لادين
لهم ، وقيل من يؤمنون بالله واحد ليس لهم كتاب ولا نبي (اولئك جميعاً
لهم ثواب عملهم الصالح عند ربهم ، ولا خوف عليهم من احوال البعث ، ولا هم
يحزنون على ما خافوا من الدنيا — اما قوله تعالى : (ومن يتبع غير الاسلام
ديناً فلن يقبل منه) فينصرف الى المسلمين الذين ولدوا في الاسلام او آمنوا
به ثم اتبعوا غير الاسلام ديناً :

أن وعد رسول الله اليهود وعاهدكم وأقرهم على أموالهم وحریتهم في
الرأى والعقيدة ، ومنذ أن كتب عمر بن الخطاب — الذى اتهم بالتشدد
مع الذميين — وثيقته التى أمن فيها المسيحيين من أهل إيلياء ، وكفل لهم
حرية العقيدة والإقامة في نص الصلح الذى عقده مع صفرونيوس أسقف
بيت المقدس ، وهكذا عاش في دولة الإسلام حملة العلم من الذميين
وغيرهم ، يهودا كانوا أو مسيحيين أو صابئة أو غير هؤلاء جميعا في
رعاية الخلفاء وأهل اليسار ؛ مكفولي الأمن وحرية الرأى والعقيدة ،
بل نالوا عند الخلفاء حظوة رفعت الكثيرين منهم إلى أعلى المناصب ،
وكفلات لبعضهم من النفوذ ما جعلهم يأخذون مكان الخليفة في إدارة
شئون الدولة ، وكانت لهم الصدارة دون الأمراء والوزراء أحيانا ،
بل كان بين الخلفاء من يجاهر بأن العلماء — من هؤلاء الذميين
واللادينيين — أرفع مكانة من الخلفاء أنفسهم ! وتنبأ لبعضهم كسب
مادى مرموق أتاح لهم حياة ترف رفعتهم فوق سائر الناس ، في وقت
عانى الفاقة فيه أقرانهم من علماء المسلمين !

فمن دلالات هذه الظاهرة أن يكثر الرشيد من الدعاء وهو بمكة
لطيبه النصرانى دجبريل بن يحنثشوع ، فيسكن عليه ذلك بنو هاشم ،
فيقول لهم أن صلاح بدنى وقوامه به ، وصلاح المسلمين بى ، فصلاحيهم
بصلاحه وبقائه . فيذعنون لما يسمعون ! بل تجاوز هذا العطب حده
حتى أن الخليفة المنصور حين رأى طيبه المسيحي جورجيس قد اشحب
وجهه بعد إقامته في بغداد ، رد ذلك إلى امتناعه عن الشراب المسكر في
عاصمة الإسلام ، وأمر بأن يقدم له الشراب المحرم شرعا . . . ! وفعل
ذلك مع أكثر أطبائه من غير المسلمين ! بل إن الخليفة المعتصم قد اشتد
به الحزن على موت طيبه المسيحي سلمويه بن بنان فيكاه وكف عن

الطعام يوم ممانه . وأمر بأن يصل عليه بالشمع والبخور في زى النصارى الكامل . . . ومثل هذا في تاريخ خلفاء الإسلام كثير .

بل ارتفع غير المسلمين من العلما إلى أعلى مناصب الدولة ، واستشارهم الخلفاء فى الشؤون السياسية والإدارية ، بل أذنوا لهم فى التوقيع عليها أحيانا ، فكان المعتصم إذا تلقى كتابا يتطلب توقيعات طالب إلى طبيبه سلمويه (الذى كان يناديه بأبى) أن ينوب عنه فى توقيع الكتاب ! بل كان سلمويه يتصدى الرد بتوقيعه على أمراء الدولة وقادة جيشها ، وزاد الخليفة فجعل شقيق طبيبه إبراهيم بن بنان - حازن بيت المال عند المسلمين وضم خاتمه إلى خاتم الخليفة . . ! وقد طلب أهل خراسان إلى المنصور أن تكون البيعة لابنه المهدي ، فلم يبدت فى الأمر إلا بعد استشارة طبيبه « فرات » . وكان الرشيد يقول لأصحابه : من كانت له حاجة فليخاطب فى شأنها جبريل ، فإني أجيبه إلى كل ما يطلب .

بل كان الأطباء يجلسون مع الخلفاء على السدة ، وقد يقف دونهم الأمراء والوزراء ، فإذا ركبوا كانت مواكب أولئك كمواكب هؤلاء . بل بلغ الأمر بالخليفة المعتضد بالله إن كان يسير فى بستان داره ذات يرم ، فأنكأ على يد طبيبه « ثابت بن قرة » ، ثم جذبها بشدة حتى فزع ثابت ، فقال له الخليفة : يا أبا الحسن : سهوت ووضعت يدي على يدك ، واستندت عليها ، وما هكذا يجب أن يكون ، فإن العلماء يعاونون ولا يعاونون^(١) .

(١) يذكرنا هذا بما يحكيه عالم الفلك البيرونى من خوارزمشاه قنـ
حلب البيرونى مناديا عليه ، فلما تمهل ، أسرع هذا بحصانه حتى بلغ باب
حجرته وهم بأن يترجل ، فأقسم البيرونى اغلط الايمان الا يفعل ، فقش
خوارزمشاه : « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الوردى ولا يأتى » وزاد
فقال لولا الرسوم الخنوية ما استدعيتك ، فلعلم يعلو ولا يعلى »

وربما قيل إن المبالغة في عطف الخلفاء على غير المسلمين من العلماء قد تجاوزت حدها ، ولكن كل ما قيل ، وما يمكن أن يقال في هذا الصدد لا يمنع القول بأن استقرار تاريخ البشرية لا يعرف لمثل هذا التشايع والتعاطف نظيراً .

وفي ظل هذه السباحة أصاب غير المسلمين من الأطباء خاصة أربابا طائفة لم تنهياً لواحد من معاصريهم من المسلمين ، أجزل لهم الخلفاء العطاء ، وأجروا عليهم الرواتب والأرزاق ، وأغرقوهم بالمنح والعطايا ، فالمأمون يصدر أمراً يوجب به على كل من وكل إليه عمل ألا يشرع في مزاولته إلا بعد أن يلقى طبيبه د جبرائيل ، ويكرمه ويمنح حنين بن اسحاق وزن ما يترجم ذهباً - على نحو ما أشرنا من قبل - وقضى بختيشوع في خدمة الرشيد والمأمون ثلاثة وعشرين عاماً جمع خلالها ثروة تقدر بثمانية وثمانين مليون درهم^(١) وكان كثيراً ما يقول هذا الطبيب للمأمون : هذه الثروة لم آخذها منك ولا من أبيك ، وإنما أفدتها من يحيى بن خالد (البرمكي) وولده . وكثيراً ما كان الخلفاء يقطعون أطباءهم ضياعاً واسعة تدر عليهم الأموال الطائلة ، وكانوا إذا وكلوا إليهم أعمالاً مختلفة ، عينوا لهم راتباً لكل منها ، حتى كان الطبيب كثيراً ما يجمع بين عدة رواتب .

(١) يقدرها Von Kremer كريمير — فيما بروى بروان Browne يتجر مليونين ونصف مليون من الجنيهات الانجليزية — قبل تخفيض نوفمبر ١٩٦٧ — ويقول لين يول Lane-Poole انها تعادل مليوناً وثمانمائة وخمسة وسبعين ألف جنيه — ويغدرعم ول دبورنت W. Durant بنحو سبعة ملايين ومائة ألف واربعة دولارات امريكية : وهي ثروة يتعذر جمعها على أي طبيب معاصري اغنى الدول وقد قدرت ثروة الطبيب يوحنا بن ماسوية — ٨٢٧م بمليون درهم .

بل لقي غير المسلمين من العلماء هذا التقدير بين جمهرة الناس ، فتهيأت للأطباء منهم ثروات في زمن كسدت فيه حال أطباء المسلمين ، وقد روى الحافظ في البخلاء أن الطنيب أسد بن جاني سئل عن كساد حاله ، برغم فشوا الأمراض من ناحية ، وبرغم ما تهيأ له من علم وصبر وبيان ومعرفة من ناحية أخرى ، فأخذ يعدد أسباب كساد حاله فإذا أولها أنه مسلم ، وثانيها أن اسمه أسد وكان ينبغي أن يكون صليبا وجبرائيل ويوحنا وبيرا ، وثالثها أن كنيته أبو الحارث وكان ينبغي أن تكون أبا عيسى وأبا زكريا وأبا إبراهيم ، ورابعها أنه يرتدى لباسا من القطن الأبيض ، وكان ينبغي أن يكون من الحرير الأسود - والحرير مكروه عند مسلمي العصر - وخامسها أن لغته العربية وكان ينبغي أن تكون لغة أهل جند يسابور - أشهر مستشفيات ذلك العصر .

هكذا حرص الخلفاء والأمراء على اجتذاب العلماء من كل الملل إلى بلاطهم ، وأجزلوا لهم العطاء وتولواهم بالرعاية والتقدير ، وتسكروا لهم العلم وأهله احتل غير المسلمين منهم مكانا مرموقا في الدولة العربية الإسلامية ، ومع استثناء بضعة أحداث مرهونة بظروفها كفل لهم نظام الحكم الأمن والاستقرار وحقق لهم حرية الرأي والاعتقاد . . . فكان هذا من أسباب اليقظة العقلية التي استرعت أنظار مؤرخي للفكر من الغربيين على نحو ما سنعرف بعد قليل .

وإذا نحن وازنا بين حال غير المسلمين في دولة العرب الإسلامية وحال غير المسيحيين في أوروبا المسيحية إبان العصر نفسه ، انتابتنا الدهشة وتولانا الإعجاب بهؤلاء العرب ، يقول « ميتس » Metz في تاريخه للحضارة الإسلامية في أوج مجدها : إن الدولة الإسلامية تتميز من دول أوروبا المسيحية في العصور الوسطى بأن جمهوراً غفيراً من غير المسلمين

كانوا يقيمون في الأولى على غير الحال في الثانية ، وأن الكنائس والبيع كانت تقوم في الدولة الإسلامية وكأنها لا تخضع لسلطان الحكومة - العربية - ولا تكون جزءاً من الدولة ، وكانت تستند في ذلك إلى عهد أكسبتها امتيازات وحقوقاً ، وقد قضت الضرورة بأن يقيم اليهود والمسيحيون مع المسلمين في بلاد الإسلام ، فأعان هذا على خلق جو من التسامح لم تعرفه أوروبا طوال العصور الوسطى ، فكان اليهودي والنصراني يقيم على دينه مكفول الحرية إلا متى أسلم ثم ارتد ، فإنه عندئذ يعرض نفسه للقتل .

وعلى غير هذه الحال كانت أوروبا المسيحية مع غير المسلمين في تلك العصور ، ناصبت اليهود العداء حتى عاشوا في عزلة بغضين محقرين ، فلجأوا إلى التصوف والخرفات ، وراحوا يمنون أنفسهم بمجيء مسيح ينقذهم من شر ما هم فيه ، وتلك ظروف لا ينشأ فيها علم ولا تقوم فلسفة - فيما لاحظ مؤرخ الحضارة ول ديورنت W. Durant من أجل هذا لا يعدو الحق من يقول إن العلوم الطبيعية والفلسفة لا وجود لها في حياة اليهود - منذ مطلع القرن الثاني حتى أواخر القرن الثالث عشر ميلاد المسيح - إلا في بلاد الإسلام ، ففي ظل سماحته ورعاية خلفائه نبغ اليهود حتى بلغوا الذروة فيما يقول مؤرخ العلم جورج سارتون G. Sarton ولم يكن حال العرب مع حكام أوروبا بأحسن حالاً ، وليس أدل على هذا عما كان في بلاد الأندلس أيام حكم العرب وبعد أن دالت دولتهم على يد حكام كانوا يدينون بالمسيحية^(١) - دين المحبة

(١) - مع حكم العرب في إسبانيا - للاساقفة بعقد مؤتمرات دينية كمؤتمر اشبيلية عام ٧٨٢م ومؤتمر قرطبة عام ٨٧٢ . فلما زالت دولتهم بعد نحو ثمانية قرون من التسامح لدى العرب من صنوف الوحشية والبعث فوق ملتبسوا العقل ، وليدوان التحقيق Inquisition قصة دامية لامجان الان للحديث عنها .

والترجمة (١)،

ومن دلالات التقدير الذي أسبغته الدولة على العلم ، حرصها على البحث عن المخطوطات في مظانها المختلفة . والاشراف على نقلها إلى العربية على يد أقدر المترجمين بها ، وإنشاء المكتبات التي تزخر بآلاف الكتب في حواضر الإسلام المختلفة ، والإنفاق على ذلك كله في ميخاء لا يعرف حداً ، فتلفت لبيان ذلك :

جمع المخطوطات :

جد الخلفاء والأمراء وأهل اليسار في جمع المخطوطات من شتى بقاع العالم المتحضر ، وكان العرب في بعض الأحيان إذا فتحوا بلداً نقلوا إلى عاصمة ملكهم كل ما فيه من مخطوطات ، كما حدث عند ما فتح الرشيد عمورية وأنقره وغيرهما من بلاد الروم وعهد بترجمتها إلى يوحنا ابن ماسويه .

وبلغ من حرص الخلفاء على اقتناء المخطوطات أن كان الحصول عليها في بعض الأحيان من شروط الصلح — كما حدث في معاهدة الصلح التي عقدت بين المأمون وإمبراطور الروم ميثيل الثالث إذ نصت المعاهدة على أن يهب الإمبراطور للعرب مكتبة القسطنطينية التي تحوى ذخائر نادرة بلغت مائة ألف مجلد . بل أن الخليفة قد أرسل الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلبا صاحب بيت الحكمة وغيرهم في بعثة جمعت ما تخبرته من هذه الكتب ، وعهد إلى أعضاء البعثة نقلها إلى العربية ، وفعل المأمون ما يشبه ذلك مع حاكم صقلية المسيحي ، فطالبه بأن ينقل إليه مكتبة صقلية الغنية

(١) المسيحية بريئة من وحشية هؤلاء الحكام ، يقول المسيح في عظته لحوارييه على الجبل : ... احبوا اعداءكم باركوا لاعينكم ، احسنوا إلى مبغضيك ، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ، لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات .

بذخائرها العلمية النادرة ، وتردد الحاكم أول الأمر ثم استشار رجاله
بلاطه فقال له المطران : أرسلها إليه فوالله ما دخلت هذه العلوم أمة
إلا أفسدتها ، واعتبط المأمون بذلك وجعل سهل بن هارون خازنا لها .
وعرف عن الخلفاء هذا الشغف بجمع المخطوطات ، فكان يقدمها
إليهم هدية كل من يريد أن يترضاها أو يتودد إليهم - كما حدث حين
أرسل امبراطور القسطنطينية مجموعة مخطوطات إلى الخليفة الأندلسي
ليستعين به على الخليفة في بغداد .

وكان المشتغلون بالعلم من ناحية ، والخلفاء وأهل اليسار من ناحية
أخرى يحرصون على البحث عن المخطوطات في مظانها المختلفة ، فمن ذلك
أن حنين بن إسحاق أخذ يبحث عن كتاب البرهان لجالينوس في أرجاء
العراق وسوريا وفلسطين والقاهرة والاسكندرية حتى ظهر بما يقرب
من نصفه ، وأرسل الحاكم الثاني في بلاد الأندلس إبان القرن العاشر إلى
كل بقاع العالم الإسلامي مندوبين يبتاعون أو ينسخون ما يجدونه من كتب ،
فتبأت له بذلك مكتبة تحوي أربعمائة ألف مجلد ، وكان الخلفاء وكبار رجال
البلاط يدفعون نفقات هذه الرحلات وأثمان الكتب النادرة في سخاء .

وحذا حذو الخلفاء كبار الدولة وأهل اليسار من محبي العلم ، وكان
في مقدمة هؤلاء أبناء موسى بن شاكر (محمد وأحمد والحسن) الذين أرسلوا
في طلب المخطوطات من بلاد الروم ، وأجزلوا العطاء لمن يقوم بترجمتها ،
وكان بين مترجميهم حنين بن إسحاق وحيدش الأعسم وثابت بن قرة وغيرهم
من كانوا يتقاضون منهم في كل شهر خمسمائة دينار - وانخفاض مستوى
المعيشة في ذلك العصر يجعل هذه المكافأة غاية في السخاء (١) - وكان

(١) بقدرها : مكس. مايرحوف بألف دولار أمريكي ويقدرها ستانلي
مين يول باكتر من ٢٥٠ جنيهًا استرلينيًا (قبل تخفيضه في نوفمبر ١٩٦٧) وأنه
سُلمت في تقدير جاستون ميت إيل من ذلك بقليل .

محمد بن عبد الملك الزيات ينفق على النقلة والنساخ في كل شهر نحو ألفي دينار^(١)، وكانت مكافأة المترجمين بالمطبع أسخى وأعظم.

حركة الترجمة (٢) :

كان العرب في جاهليتهم أهل بداءة وتخلف، والعلم إنما يكون حيث يكثر العمران وتشيع أسباب الحضارة — فيما لاحظ ابن خلدون من قبل — وفي صدر الإسلام كان العرب أهل النبوة وأرباب القيادة والرياسة. فانصرفوا إلى الجهاد في سبيل دينهم، واهتموا بفتوحاتهم الحربية وأعباء حياتهم الداخلية، وشغلوا بسياسة البلاد التي فتحوها، وتدعيم الدولة التي أقاموها، وتركوا شئون العلم لأعوانهم من التابع والمرءوسين، بل نفروا في هذا الدور من كل ما يتنافى مع تعاليم دينهم، أو يوهم التعارض معها، واشتد ببعضهم الخوف من الكتب الدخيلة حتى أشفقوا من ترجمتها على سلامة العقيدة في نفوس المؤمنين بها، ومن دلالات ذلك أن عمر بن عبد العزيز لم يأذن بترجمة كتاب أهرن إلى العربية إلا بعد أن استخار الله في أمره أربعين يوما!

ولما استتب لهم الملك واتسعت فتوحاتهم، واستقرت أمور دينهم، ودب الرخاء في حياتهم، أقبلوا على العلم وجدوا في طلبه، وكانت بداية هذه اليقظة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق في حكم بني العباس، انتقل عن طريقها إلى العربية تراث الأقدمين من أهل الحضارات، إذ نشطت

(١) تعادل بالتقدير المذكور في التهامش السلف نحو أربعة آلاف دولار أمريكي.

(٢) « يتضمن كتابا « قصة العلم في تراث العرب » فصلا مسهبا من حركة الترجمة التي انتقل عن طريقها تراث الأمة المتحضرة القديمة إلى لغة العرب ».

الدولة في نقل العلوم اندخيلة من اليونانية والسريانية والفارسية والهندية وغيرها ، واستخدمت في ذلك من يجيدون هذه اللغات . في غير تفرقة بين الأديان التي يعتقونها .

ومرت الترجمة — فيما يقول المستشرق سانتلانا في محاضراته بالجامعة المصرية عام ١٩١٠ و ١٩١١ — بثلاثة أدوار ، يبدأ أولها بخلافة المنصور حويفتهى بوفاة الرشيد (من ١٢٦ إلى ١٩٣ هـ) ويمتد ثانيها من ولاية المأمون (١٩٨ هـ) حتى ممات جيش الأعم (آخر أتباع مدرسة حنين بن إسحاق عام ٥٣٠٠ .) وبنهاية هذه المدرسة تم للعرب اجتياز مرحلة النقل والترجمة بوجه عام ، وانتقلوا بخطى سريعة إلى مرحلة الإنتاج الأصيل (المبتكر) وتمتد الدور الثالث حتى منتصف القرن الرابع للهجرة (١) ،

وقد أشرنا من قبل إن سخاء الخلفاء وأهل اليسار من محبي العلم مع هؤلاء المترجمين حتى كان منهم من يتقاضى وزن ترجماته ذهباً ، ومع أن هذا كان خليقاً أن يغري المترجمين بالتسرع في الترجمة طمعاً في المال ، فإن جمهرة المترجمين كانوا يلتزمون الدقة ويتوخون الأمانة فيما ينقلون ، فكانوا في العادة يحرصون أن تكون تحت يدهم نسخ الأصل الذي

(١) يشير المستشرق ديلاسي أولري .

— C'Leary The Arabic thought and its place in the history, P: 54.

في كتابه إلى ابن التراث اليوناني قد انتقل إلى العربية عن طريق خمس لطوائف هي (١) النسطرة أكبر نقلة الطب وأول معلمى المسلمين (٢) اليغاثية الذين نقلوا الأفلاطونية المحنثة وتصوفها (٣) الزرادشتيون الفرس ولاسيما أبناء مدرسة جنديسابور — ومنهم نسطرة — ١٤١ الوثنيون الحرانيون (٥) اليهود الذين كتبوا بعد النسطرة أكبر مترجمى كتب الطب وقد أشرنا إلى هذا المستشرق الفرنسي لوكير Loclerc في كتابه عن تاريخ الطب العربى — وبعد القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) أخذ الطب يتحول من التحول إلى أيدي المسلمين .

يتقلون عنه وترجماتها في غير العربية — كالسريانية — ليقابلوا بين بعضها والبعض الآخر ، وسنرى مصداق هذا في حنين ، الذي كان من مصلحته أن يتسرع ويكثر من الترجمات ابتغاء المكافأة السخية ، بل كانوا يقسمون الجمل إلى بنود وفصول وفقرات حتى يتيسر نقل معانيها إلى العربية في وضوح لا يحتمل اللبس ، كما كان يفعل ابن الأشعث فيما يروي ابن أبو أصيبعة ، وشروحه للأصل تشهد بأنهم كانوا على إلمام دقيق بالتعبيرات الدارجة والمصطلحات المألوفة في اللغة التي ينقلون عنها ، ولا شك أن بعض المترجمين كانوا على عكس هذا يتوخون الترجمة الحرفية ، حتى لقد كانوا يضعون لكل كلمة في الأصل ما يقابلها في العربية ، وقد أدى اختلاف التراكيب في اللغات عدم تكافؤ الألفاظ فيها إلى غموض المعاني في الترجمة العربية ، ولكن أكثر الترجمات التي جرى أصحابها على هذا المنهج قد قام المترجمون الممتازون بإصلاحها أو إعادة ترجمتها ، فإذا كان ابن البطريق مثلاً قد تصدى للترجمة من اليونانية وهو لا يجيدها — برغم تمكنه من اللاتينية فإن إسحاق بن حنين قد نهض بإصلاح أو إعادة ما ترجمه ابن البطريق من مؤلفات جالينوس ، بل لقد كان حنين يعيد ترجمة ما سبق له أن نقله إلى العربية في صباه. وفعل في ترجمات اصطوفان ابن باميل مثل ما فعل في ترجمات ابن البطريق .

هكذا كان أكثر المترجمين من العرب يتوخون فهم المعنى الذي تحمله كل جملة أو فقرة ، والتعبير عنه بما يجرى مع الأسلوب العربي الصحيح ، مع الحرص على الدقة والأمانة في التعبير عنه ، فإن بدا عند التحري على غير هذه الحال كان مرد ذلك إلى ثلاثة أمور : أولهما أن الكثير من كتب التراث اليوناني قد نقل إلى السريانية ووقع ناقلوه في أخطاء ، فلما نقل العرب هذه الكتب عن ترجمتها السريانية (أو غيرها) نقلوا هذه الأخطاء إلى لغة العرب ، يقول أبو حيان التوحيدي المتوفى عام ١٠٠٩ هـ — ١٠٠٩ هـ

وفي المقابسات، ... على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخذت بخواص المعاني في أبدان الخلفاء إخلالاً لا يخفى على أحد، ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنائها المعجز وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص، ...

وثانيهما : أن مترجمي العرب كانوا كثيراً ما يقنعون بنقل المعاني المهمة وإهمال ما عداها عن عمد وليس عن جهل أو سوء فهم، وعدم تقديم بالنص جعل الترجمة في بعض الحالات أوضح من الأصل الذي نقلت عنه، وثالثها : أن أكثر المترجمين كانوا حريصين على أن يشرحوا أثناء الترجمة، وأن يمحسوا وينقدوا، وأن يضيفوا إلى الأصل معاني هدتهم إليها خبراتهم، دون أن يهتموا بإرشاد القارئ إلى ما أضافوا إلى الأصل من معان وأفكار.

وفيما عدا هذا اشتهر الكثيرون من مترجمي العرب من أمثال حنين بن إسحاق ومدرسته، وثابت بن قرة وقسطا بن لوقا — بالأمانة والنزاهة في مراعاة الدقة والقدرة في فهم الأصل والتعبير عنه بالعربية الواضحة الفصحى، حتى قال بعض المؤرخين من الغربيين إن المقابلة بين كتابات جالينوس وكتابات ابن سينا تشهد بابهام أولهما وسوء ترتيبه، ووضوح ثانيهما وحسن تنسيقه، بل إن المقابلة بين ترجمات العرب عن اليونانية أو غيرها إلى العربية، وترجمات الفرنجة عن العربية إلى اللاتينية — في صقلية أو أمبانيا — تشهد بأن العرب كانوا أكثر أمانة ودقة ووضوحاً، بل كان بين المترجمين من الفرنجة من لا يحسن العربية أو لا يعرفها أصلاً، فكيفياً بالنقل عن ترجمات عبرانية سقيمة أو لغات دارجة مما يجعل نزاهتهم ودقتهم مثاراً للريب.

وهكذا انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم القديمة المتحضرة - من مصرية ويونانية وهندية وفارسية - وانصبت هذه الروافد كلها في الترات العربى وتفاعلت معه في ضوء خبرات العرب الحسية وتأملاتهم العقلية ، وكان منها ذلك التراث العلى الذى يحفل بوجوه الأصالة والابتكار .

وكان يقوم بالترجمة فى العادة جماعات من المترجمين يشرف على كل منها رئيس يراجع أعمالهم ويصحح أخطاءهم ، ويقف وراء حركاتهم الخلفاء والأمراء وأهل اليسار من محبى العلم ، يغذونها بالمال ، ويتعهدون أهلها بالرعاية والتقدير .

إنشاء المكتبات :

وقد سارت هذه النهضة وكانت من دواعيها وأبين نتائجها عدة ظواهر ، منها أن سبل التعليم قد يسرت حتى أصبح بغير أجر ، وكان المعلمون والطلاب يتقاضون مرتبات من الحكومة أو من أموال البر والصدقات ، وطلاب العلم يجوبون حواضر العالم العربى والإسلامى التماساً للمعرفة ، فإذا نزلوا بدأ غريباً وجدوا مأوى وطعاماً وعلماً يتلقونه بالمجان .

وأهم من هذا كله فى تنشيط الحركة العلمية وتيسير أسبابها نشأة للمكتبات ، إذ نشأت أواخر الدولة الأموية على يد المشتغلين بالعلم ، وشاعت هذه الظاهرة أيام بنى العباس ، والحديث عنها يطول ، فحسبنا أن نقول فى إيجاز أن أشهرها وأغناها مكتبة بيت الحكمة فى بغداد ، ودار الحكمة - أو دار المعرفة فيما يسميها ابن خلدون - فى القاهرة ، ودار الكتب فى قرطبة .

أما مكتبة بيت الحكمة ، فيقال : إن الرشيد هو الذى أنشأها ، وأن المأمون قد تعهد بها ونماها ، وكانت تضم مترجمين من اليونانية -

منهم يوحنا بن ماسويه - والفارسية - منهم ابن نوبخت - وللمترجمين
رئيس ومساعدون . ومع هؤلاء نساخ وعمال ومجلدون ... وللمكتبة
مدير يشرف مع معاونيه على شئونها .

أما دار الحكمة في القاهرة فقد أنشأها الحاكم بأمر الله عام ٣٩٥ هـ -
١٠٠٥ م وضمت مائة ألف مجلد في العلوم الدخيلة - غير الدينية - وحدها ،
منها ستة آلاف مخطوط في الرياضيات والفلك مع كرتين سماويتين ،
أولاهما من صنع بطليموس والثانية من صنع عبد الرحمن الصوفي ، ويسرت
أسباب الراحة لرواد المكتبة ، فأحسن تأثيثها وزودت بالأقلام والمداد
والقراطيس والخدم ، وحفلت برؤوف تفصلها حواجز ، وقد علقت على
كل منها لافتة بنوع الكتب التي تضمها ، وكانت بها قاعات للنسخ والترجمة
والتأليف والمناظرة ، وقد حبس عليها الحاكم بأمر الله أوقافا ضخمة لاجال
لتفصيل الحديث عنها .

أما دار الكتب في قرطبة فقد أنشأها الحكم ابن الناصر ، وقد ضمت
مائتي ألف مجلد - وقيل أربعمائة ألف - وكانت فهارسها تستغرق أربعاً
وأربعين كراسة ، كل منها خمسون ورقة ليس فيها إلا أسماء الكتب .

وضمت سائر حواضر الإسلام في العالم العربي مثل هذه المكتبات
الغنية الحضبة . بل قامت إلى جانبها مكتبات خاصة زخرت بألاف المجلدات
وكانت تشبه من بعض الوجوه النوادي الإنجليزية في أيامنا الحاضرة .
كما كانت محال الوراثة أما كن هو وتسلية ، وبدأ ثراء المكتبات منذ القرن
العاشر بوجه خاص ، فكانت مكتبة البلدية في مدينة صغيرة كالنجف
بالعراق تضم أربعين ألف مجلد ومكتبة أبي الفداء نحو سبعين ألفاً ، ومكتبة
السلطان المؤيد الرشدي في جنوبي الجزيرة العربية تضم مائة ألف مجلد ،

ومكتبة المراجعة أربعمائة ألف مخطوط ، وكانت أغنى هذه المكتبات جميعا مكتبة العزيز بالله الفاطمي بالقاهرة إذ ضمت مليوناً وستمائة ألف مجلد مفرسة ومنظمة ، منها ستة آلاف وخمسمائة في مروع الرياضية ، وعشرة آلاف في العلوم الفلسفية ، وكان الحكيم في قرطبة يفتنى مكتبة تضم أكثر من أربعمائة ألف مجلد ، مع أن ملك فرنسا العالم دشارل الخامس ، لم يستطع بعده بأربعة قرون من الزمن أن يجمع في مكتبته أكثر من ألف مجلد... إلى آخر ما يرويه المستشرق جالدريسل ، ويقول المؤرخون إن سلطان بخارى قد استدعى إلى بلاطه طبيباً عربياً معروفاً ، فاعتذر هذا بأن نقل كتبه يحتاج إلى أربعمائة جمل - فيما أشار المؤرخ جيبون - وأرسل نوح بن منصور - من ملوك بني سامان - إلى صاحب العباد يعرض عليه أن يتولى وزارته ، فاعتذر هذا عن قبول هذا المنصب حرصاً على مكتبته التي لا يملك إلا تعداد عنها ، وفيها من الكتب ما يشعذر نقله إلى مقامه الجديد . وخلف الواقدي مكتبة تقع في ستمائة صندوق لا يقوى على نقل كل منها أقل من رجلين . بل كان عند الأمراء من أمثال صاحب من عياد كتب يقال أنها تعادل ما ضمت دور الكتب الأوربية من المجلدات . وكانت مكتبة ابن المطران طبيب صلاح الدين الأيوبي تضم عشرة آلاف مجلد . وتقوم مكتبة القفطلي في عصره - وهو عصر رخاء - بأكثر من خمسين ألف دينار (نحو ثلاثين ألف جنيه إنجليزي) وكانت المستشفيات - إلى جانب المساجد والمدارس - تنص بالكتب العلمية عامة والطبية منها بوجه خاص ، لأنها كانت دوراً للعلاج ، ومعاهد لتعليم الطب - وقد بلغ الشغف باقتناء الكتب في العالم العربي ذروته في الفترة التي امتدت من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر للميلاد المسيحي .

وتولانا المهنة إذا نحن وازنا بين حالة المكتبات في العالم العربي وحالها في العالم الأوربي في العصر نفسه . ومرد الأمر إلى أن العصر

الذى أوقد فيه العرب تلك النهضة للشرفة المقدسة ، كانت أوروبا أثناءه - بل بعده - فى حال مزرية من البداوة والتخلف ، عاشت أوروبا فى ركود ألف عام . بدأ نصفها الأول - عصر الآباء - فى القرن الخامس واستمر خمسة قرون من الزمان ساد فيها ظلام الجهل والتخلف ، وفى نصفها الثانى - عصر المدرسين - حاولت أوروبا أن تبدد الظلام وتنفض عن نفسها آثار النعاس الذى استولى عليها ، وجاهر مؤرخو الفكر بأن أوروبا حتى فى العصر المدرسى - ولا سيما بين عامى ١٠٠٠ و ١٣٠٠ م - وكانت بيئة غير صالحة لنشأة العلم ، فإن العلوم لا تثبت فى أرض تنتشر فيها الأمية ويشيع السحر وتفشو الخرافة ، وقد صاحب هذه الظواهر قلة الكتب وفقير المكتبات وندرة المدارس وفوضى الجامعات وفساد الأخلاق . فالكتاب المقدس كان يكاد لا يوجد خارج الأديرة . والقيام بنسخه يقتضى عاما . وشراؤه يستنفد إيراد قس أبروشيه . ومن أجل هذا قل من رجال الدين من كان يستطيع أن يحرز منه نسخة كاملة . ناهيك بكتب العلم فى ندرتها وارتفاع أسعارها ، كان الكتاب العادى غير المزخرف يباع بمبلغ يتراوح بين مائة وستين ومائتى دولار أمريكى - بقيمته عام ١٩٤٩ فيما يقول ول ديورنت - وترتب على هذا ندرة المكتبات وقلة ماتحوى من مجلدات .

ويروى مؤرخو العلم أن محبى العلم من رواد حركة إحياء الآداب القديمة فى القرن الثانى عشر كان برنار من أهل نشارتر Beuard of chartres ويقال إنه قد خلف وراءه مكتبة تضم أربعة وعشرين مجلدا له وكانت إيطاليا أغنى من فرنسا . ولهذا اقتنى أكبر رجال القانون بها « أو كيرسيوس » Oecursius ثلاثة وستين كتابا ! وكانت أغنى مكتبة فى أوروبا مكتبة كنيسة كاتدربرى وقد كانت تضم خمسة آلاف كتاب عام ١٣٠٠ م . وأما غيرها من المكتبات الكبيرة فكانت لاتحوى أكثر

من مائة مجلد ! مع استثناء مكتبة كلوني Cluny التي حوت في القرن الثاني عشر خمسمائة وسبعين كتاباً ، هذا بعض ما يقوله مؤرخو العلم عن المكتبات في أوروبا إبان العصر الذي تؤرخ له . والمقارنة بينها وبين المكتبات في حواضر الإسلام في العالم العربي تلقي ضوءاً على الهوة السحيقة التي كانت تفصل بين العالمين في مجال العلم .

وقد أدت حاجة أوروبا إلى المال الذي يتطلبه إنشاء المدارس إلى فشو الأمية بين الأوروبيين ، فكان لا يتعلم من البنات إلا من كن من أسر مرموقة ، وكان أبناء أرقاء الأرض في الغالب لا يتعلمون ، وساءت أحوال الجامعات عليها وخلقياً (١) .

موقف الغربيين من تراث العرب العلمي :

تعرض الفكر العربي لسيل من الحملات شنها عليه باحثون لم يبرأوا من آثار التعصب الجنسي والديني ، أو تعجلوا الحكم على التراث العربي قبل أن تستبين أمامهم معالمه ، وتتكشف لهم آثاره وكنوزه : ولكن نزعة الشعوية ، في الاستخفاف بالعرب وتحقير تراثهم ، لم تمنع من وجود باحثين من الغربيين أعلنوا في أمانة عليّة أنهم كانوا كلما أوغلوا في دراسة التراث العربي ازدادوا إعجاباً به وتقديراً لأهله ، وقد أشرنا من قبل إلى نلليو وألدوميل وفون كريم وروزنتال وسيديو ولوبون وغيرهم وتخير الآن اثنين آخرين أحدهما مؤرخ الحضارة ول ديورنت ، W. Durant المولود عام ١٨٨٥ و ثانيهما سيد مؤرخي العلم جورج سارتون ، + ١٩٥٦ .

(١) يجد القارئ صورة مروعة لفساد الاخلاق في الجامعات الاوربية في ذلك العهد في W. Durant. vol. IV في الباب الرابع والثلاثين وخاصة في الصفحتين ١١٧ وما بعدها و ١٢٧ وليس هذا مجال الحديث عن الاخلاق .

فأما أولهما فإنه في مجلداته الضخمة التي أرخ فيها الحضارة فد أفرد المجلد الأول — الذي تجاوز الآلاف صفحة — لبيان ميراث الغرب من تراث الشرق ، وجاهر في مقدمته بأنه قضى في دراسة التراث الشرقى ثمانية أعوام تكشف له أثناءها حقيقة مثيرة ، هي أن الباحث الغربى قد يقضى العمر كله في دراسة الشرق دون أن يفهم روحه ويتعرف إلى لمحاتها الدقيقة وأسرارها الغامضة ... وقد أدرك بعد دراسة عميقة جادة لتراث الشرق أن الشرق القديم كان منبع الحضارة ومصدرها ، لأن تراثه كان أساس الثقافة اليونانية والرومانية التي يظن البعض خطأ أنها كانت النبع الوحيد الذى استقى منه العقل الحديث .

فإذا عرض « ديورنت » ، في مجلده الرابع لتراث العربى فى الشرق الاسلامى (من ميلاد رسول الله حتى سقوط الحكم العباسى) (٥٦٩ — ١٢٥٨ م) بدأ إعجابه بالعرب وتقديره البالغ لتراثهم ، وأشار إلى ازدهار الحياة العقلية عند العرب فى القرون الثلاثة الأولى من حكم بنى العباس (٧٥٠ — ١٠٥٠ م) معربا عن شعوره بالأسف لأن علم الباحثين بهذا التراث ناقص أشد النقص ، لأن آلاف المخطوطات العربية فى العلوم والآداب والفلسفة عند العرب لا تزال دفينة فى مكتبات الحواضر الاسلامية من اسطنبول والقاهرة ودمشق والمرسل وبغداد ودهلى وغيرها ، بل تنقصها الفهارس التى ترشد إليها ، فوق ما يوجد من هذه المخطوطات بالاسكوريال قرب مدريد وغيرها ، وذلك إلى جانب أن ما نعرفه من تراث هذه الفترة الغنية بآثارها ليس إلا نورا يسيرا مما بقى من تراث العرب ، وليس هذا الذى تقي منه إلا شطرا ضئيلا مما تكشف عنه قرائنهم ، ويقول المؤلف إن ما سجله فى فصوله عن هذا التراث ليس إلا قطرة

صغيرة من بحره الظامى ... الخ (١) .

ويعود المؤلف فيقرر أن الاسلام قد احتل خلال خمسة قرون من الزمان (٧٥٠ - ١٢٥٠ م) مكان الصدارة والقيادة الفكرية في العالم كله ... ولا يفرغ المؤلف من تعداد نعم العرب في عصورهم الوسطى على الحضارة الأوربية الحديثة حتى يقول : إن القارىء العادى قد يهواه هذا الأسهاب فى عرض الحضارة الإسلامية ، ولكن العالم يضيق بهذا الإيجاز المخل الذى عرضنا به تراثها . إن فى عصور التاريخ الذهبية وحدها يستطيع المجتمع أن ينجب مثل هذا العدد الضخم من أعلام الفكر الذين نبخوا فى ميادين العلوم والآداب ، كما أنجب الإسلام فى القرون الأربعة التى تممها بين عهد الخليفة الرشيد وأيام الفيلسوف ابن رشد (٧٨٦ - ١١٩٨ م) ، وقد كانت بعض جوانب هذا النشاط المزدهر مستقاة من تراث اليونان ، ولكن الكثير منه كان خلقاً أصيلاً مبدعاً لا يتيسر تقديره ، بل أن بعض جوانب هذه النهضة هو الشاهد على تحرر الشرق الأدنى من سيطرة اليونان العلمية ... إلى آخر ما يقوله هذا المؤلف التزيه (٢) .

(١) ويزيد المؤلف فيقول ان الغربيين ستنولاهم الدهشة حين يعرفون ان الكثير من مخترعاتهم الضرورية لحياتهم ، ومن نظمهم الاقتصادية والسياسية ، ومن علومهم وآدابهم وفلسفتهم ومعتقداتهم ، يرتد الى تراث مصر وبلاد الشرق برجه عام ، وينعئ المؤلف على مؤرخى الغرب تعصبهم الاقليمى الذى يسود خناباتهم التقليدية للتاريخ ، فيبدأونه من اليونان ، مغفلين بهذا تراث اسلافهم من حكماء الشرق ، ويصرح بأن هذه ليست غلطة علمية (academic error) نحسب ، بل انها جهل معيب بلواقيع ، وقصور شلتن فى الذكاء انظر :

W. Durant, The Story of Civilization, vol. I. Our Oriental Heritage. Preface VIII and IX.

— Ibid. vol. IV, b. 257.

هكذا حرص مؤرخ الحضارة السالف الذكر على أن يتنبه إلى دور الشرق القديم في ابتداء الحضارات ويؤكد تأثيره البالغ في اليونان الذين يظن جمهرة مؤرخي الفكر من الغربيين أنهم مصدر الحضارة الحديثة ، ويشير إلى العرب في العصور الوسطى قد أحيوا ييقظتهم العقلية تراث الشرق القديم وكانوا النبع الذي نهلت منه أوروبا منذ بدء نهضتها الحديثة .

وفي هذا التيار نفسه سار مؤرخ العلم د جورج سارتون .

+ Sarton ١٩٥٦ .

إن جمهرة مؤرخي الفكرة من الغربيين مع اعترافهم بسبق الشرق القديم إلى ابتداء الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكامه ، متفقون على أن الفلسفة اليونانية (وهي تشمل العلم في كل صوره) خلق أصيل جاء على غير مثال . وأن ما سبقها من تراث الشرق القديم كان يمثل مرحلة ما قبل العلم بمعناه الدقيق ، وفي ضوء هذا أخذ هؤلاء المؤرخون يتجدثون عما سموه « بالمعجزة اليونانية » فالإونان عندهم هم الذين اخترعوا الفلسفة وابتدعوا العلم الطبيعي وأنشأوا العلم الرياضي — فيما يقول أمثال برتراند رسل B. Russell .

لكن « سارتون » مؤرخ العلم يهدم هذا التصور الوهمي للمعجزة اليونانية ، ويجاهر أن العلم اليوناني كله يقوم على أسس من تراث الشرق — والعرب من شعوبه — وما كان يمكن للعبقريّة اليونانية أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير الاستفادة من أصولها الشرقية ، فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والام اللذين نشأت عنهما هذه المعجزة اليونانية ، أما الأب فهو التراث المصري القديم ، وأما الأم فهي ذخيرة

بلاد ما بين النهرين^(١) .

فإذا عرض « سارتون » للعرب وتراثهم العلمي في العصور الوسطى ، اعترف بأنه حين شرع في إعداد مادة لمقدمته المعروفة في تاريخ العلم^(٢) أغفل شأن العرب بحجارة لمن يرون أن تراثهم هو تراث اليونان في ثوب عربي ، فلما نهض بدراسة التراث العربي أدرك خطأه وعدل عن منهجه ، وأولى العرب من التقدير البالغ ما جعله يصف تراثهم « بالمعجزة العربية » وقابل بهذا ماسموه بالمعجزة اليونانية .

وهو يفسر هذا في بحث ألقاه في مؤتمر نظمته جامعة برنستون^(٣) ، فيقول إن في وسعنا أن نتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما نتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية . ويكون معنى المعجزة في الحالين متساويا ، وقد يرى البعض أن في هذا غلوا ، لكن الذي حدث في بلاد اليونان ثم في بلاد العرب كان من الغرابة بحيث يحمل الإنسان على التطرف في التعبير... إن ما حققه العرب في مجال العلوم يكاد لا يصدق .

وفي بحث آخر^(٤) يقول « سارتون » في تفسير المعجزة العربية : إن خلق حضارة جديدة عالمية شاملة شمول الموسوعات في أقل من قرنين من الزمان ، الأمر يمكن وصفه ، ولكن من المستحيل تفسيره وتعليله على نحو

(١) — Sarton, The History of Science & the New Humanism, 1956, p. 73-75.

(٢) — G. Sarton. Introduction to the History of Science. الجزء الثاني وهو يقع في مجلدين في نحو ١٢٠٠ صفحة .

(٣) — لدراسة شتون الشرق الأدنى الثقافية والاجتماعية وقد نشر في كتاب: Near Eastern Culture & Society.

(٤) — Sarton's History of Science & the New Humanism
انظر خاصة من ٨٧٠ — ٨٩٤ .

مقنع ، فان هذه الحركة تبدو عند مقارنتها بالحركة العلمية عند اليونان أعظم شأنًا - من ناحية الكم وإن لم تكن أعظم كيفًا - ومع هذا فقد كانت حركة خلاقة تتميز بالأصالة والابتكار . بل كانت أعظم حركة علمية تصف بالأصالة منذ مطالع العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر ... وقد أخذ شارتون يعدد نعم العرب وأفضالهم عل العلم في ميادين علم الجبر وحساب المثلثات والهندسة والفلك والطب والكيمياء والبصريات وعلم الظواهر الجوية ... ثم يقول إننا إذا نظرنا إلى تراثهم بمنظار يشتمهم وقارنا بين جهودهم وجهود غيرهم من معاصريهم . بدأ تفوقهم السكاسح واضحاً جلياً : ومنذ منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر كانت الشعوب الناطقة بالضاد - ومن فيها من الذميين - تتقدم موكب الحضارة فى الدنيا كلها . ويرجع الفضل إلى علمائهم فى أن لغة القرآن المقدسة قد أصبحت لغة العلم العالميه ، وأداة التقدم الإنسانى . وإذا كنا - نحن الغربيين - نرى أن أخصر طريق يسلكه الرجل الشرقى إلى تحصيل المعرفة هو أن يتمكن من معرفة لغة من لغات الغرب الرئيسية ، فكذلك كانت اللغة العربية بالنسبة للغربيين إبان تلك القرون هى المفتاح ، بل يكاد يكون المفتاح الوحيد الذى يسلم إلى الثقافة الواسعة الجديدة . ويؤكد سارتون أن تفوق الثقافة الإسلامية فى القرن الحادى عشر - خاصة - كان كاسحا إلى حد يفسر لنا السر فى كبرياء العرب العقلية ، ويقول إن من السهل علينا أن نتصور علماء العرب وهم يتحدثون - فى تلك العصور - عن « الغربيين الهمج ، بنفس الروح التى يتحدث بها - فى العصر الحديث - علماءنا - نحن الغربيين - عن الشرقيين . ولو قدر للمسلمين فى العصور الوسطى أن يعرفوا علم تحسين النسل ، لكان من المحتمل أن يمدوا إلى تعقيم الغربيين من النصارى واليونانيين تطهيراً للبشرية من تخلفهم الذى لا رجاء فيه !

ويعقد « سارتون » مقارنة بين مسلمي الشرق ونصارى الغرب الأوربي
إبان النصف الأول من القرن الحادي عشر في ميادين الرياضة والفلك وغيرها
من المجالات العلمية ، فإذا الفارق بين تفوق المسلمين وتخلف الأوربيين
مثير ورائع . مستشهداً على تفوق الثقافة الإسلامية الكاسح بشهادة كبار
المفكرين الأوربيين أواخر القرن الثالث عشر ، وفي مقدمتهم « البير الكبير » ،
+ ١٢٨٠ و « روجر بيكون » ، + ١٢٩٢ و « ريموند لى » ، + ١٣١٥ .

ثم يمضى « سارتون » إلى الحديث عن مفخرة العرب في العصور الوسطى .
وهي ابتكار الروح العلمية التجريبية ، أو بالأحرى احتضانها وتعهدتها
بالنمو ، ويزيد فيقول إن إعجابنا — نحن الغربيين — بالعلم اليوناني —
بالغاً ما بلغ هذا الإعجاب — فإننا لا نملك إلا الاعتراف بتخطب اليونان
في هذا المضمار ، مضمار المنهج التجريبي الذي أصبح اليوم قوام العلوم
التجريبية الحديثة .

ثم ينبه « سارتون » إلى أمرين خطرين توخاها بدراسته ، أولهما أن
بذور العلم — ومن بينها اصطناع المنهج التجريبي واصطناع الرياضيات ، بل
في الحقيقة بذور العلم في كل صوره ، قد تلقاها الغرب عن الشرق ، وأن
شعوب الشرق هي التي نهضت بتنميتها إبان العصور الوسطى ، فالعلم
الطبيعي التجريبي لا يدين بوجوده للغرب وحده ، بل شارك فيه
الشرق والغرب معاً .

ويقول موضعاً الغرض الثاني من بحثه : « إنى مقتنع كل الإقتناع بأن
الغرب لا يزال في حاجة إلى الشرق اليوم بقدر حاجة الشرق إلى الغرب ..
وينبغي ألا تتورط — نحن الغربيين — في الخطأ الذي زل إليه اليونان حين
لبثوا قروناً على اعتقاد بأنهم الأوحدة في العالم ، وأنكروا الروح العلمية

وعدوا الأمم الغربية عنهم برايرة وهمجا، وفكان سقوطهم الأخير مريعاً بقدر ما كان تفوقهم باهراً ، وعلينا أن نذكر الانسجام الذي كان قائماً بين الشرق والغرب . فكم من مرة هبط علينا الإلهام من سماء الشرق ، فلماذا لا تتوقع أن يحدث ذلك مرة أخرى ؟ إن الدلائل قائمة على أن الأفكار العظيمة سيظل الغرب يتلقاها عن الشرق ، وعلى الغربيين أن يكونوا على استعداد لاستقبالها . .

ويختتم سارتون بحثه عن الشرق والغرب بقوله : إن الذين يقفون من الشرق موقفاً عدائياً فظلاً ، ويغالون في تقدير حضارتهم الغربية غلوّاً قاحشاً ، أكثرهم ليس لديه إلمام بالعلم ولا تفهم له ، وبالتالي فهم غير خليقين بالتعالى الذى يغالون فى التفاخر به ، ومتى تركوا إلى أنفسهم قضت نزواتهم المتعارضة على أسباب تفاخرهم ... أما رجل العلم الذى لم يفسده الكبر ، ذلك الذى يتحيز إلى الغرب ويتخذ موقفاً عدائياً من الشرق ، بل يذكر أن الشرق هو مصدر الأفكار العظيمة التى تلقاها الغرب ، مثل هذا العالم يبدو أكثر من سواه كفاية وأعظم التزاماً للنزعة الإنسانية ، وأخلص فى خدمة الحقيقة ، إنه الإنسان المتحضر الأسمى (١) .

كلمة أخيرة :

دب الضعف فى كيان الدولة الرومانية منذ القرن الثانى ميلاد المسيح ، واجتاحت القبائل الجرمانية المتوحشة عاصمتها الغربية (روما) وأواخر الخامس الخامس (٤٧٦م) فشاعت الفوضى وفشت الجاهالة وساد التخلف وانطفأ مشعل الحضارة فى أوربا نحو خمسة قرون أخرى من الزمان ، وفى خلال ذلك نشأت فى الشرق العربى حضارة جديدة ، إذ ظهر الإسلام فى القرن السابع فى شبه الجزيرة العربية وبسط سلطانة على الشام والعراق وغيرهما

في آسيا ، وعلى مصر والسودان والمغرب في أفريقيا ، وعلى أسبانيا وصقلية وكريت في أوروبا ، فكانت الدولة العربية التي نمت في ظلها منذ منتصف القرن الثامن حضارة مزدهرة ناضجة عرفنا بعض مقوماتها وآثارها في حديثنا السالف .

فالوقت الذي أوقد فيه العرب هذه النهضة الوضاعة المشرقة ، كانت أوروبا أثناءه - بل قبله وبعده - في حال مزرية من البداوة والتخلف ، ولما بدأت تستيقظ منذ بدء العصر المدرسي الذي أعقب عصر الظلام السالف المذكور (أي منذ القرن للعاشر) ارتدت إلى تراث العرب وراحت تهمل من معينه ، ثم نهضت في صقلية منذ النصف الثاني من القرن الحادى عشر ، وفي أسبانيا منذ النصف الأول من القرن الثانى عشر . نهضت أوروبا بحركة ترجمة واسعة النطاق ، نقلت فيها كنوز الفكر العربى إلى اللاتينية لغة المثقفين من أهل العالم الأوربى .

وفي الوقت الذى بلغت فيه الحضارة العربية أوج تقدمها وخاصة في بلاد الأندلس (أسبانيا) نشأ نظام الاقطاع في أوروبا منذ القرن الثامن ، ونما وتشعب إبان القرن التاسع . وفي ظله عانى سواد الشعب (طبقة الأرقاء) الأمرين من طبقة الحكام ، وتعرضت أوروبا خلال القرنين العاشر والحادى عشر لغارات قبائل الشمال والوسط ... وبدأت مراكز الثقافة في أوروبا - في القرن التاسع خاصة - مجرد أبراج تقيم بها أمراء الاقطاع الهمج الذين كانوا - فيما يقول مؤرخو الفكر من الغربيين - يفاخرون بأنهم أميون لا يقرأون ولا يكتبون . وكان أكثر رجال المسيحية علماء هم الرهبان الجهلة الذين كانوا يقضون أوقاتهم في الأديرة يكشطون الكتب القديمة لينتفعوا بورقها في نسخ كتب العبادة . وفي ضوء هذا أصبحت غاية البحث العلمى هي الكشف عن جلال الله وروعة حكمته البادية في الخليقة ، وفي ضوء هذا

فاستبعد من ميادين البحث علم طبقات الأرض وعلم الحيوان وعلم الأنثروبولوجيا .
ونحوه مما يتنافى مع نظرة المعسكرات المتزمتة إلى حقائق هذه العلوم .
وإذا كان علم الطب لم يعدم بين القدماء أمثال « أبقرط » ، + ٣٧٧ ق م .
من أقاموا الطب على التجربة ، فإن رجال اللاهوت في العصور الوسطى
قد ردوا الأمراض إلى عوامل خفية أظهرها حقد الشيطان وغضب الله ،
وتعرض الأطباء للاتهام بالاحاد أو مزاولة السحر ، وكان عقاب كليهما
مريرا ، وكان علم الكيمياء فنا شيطانيا خبيثا يتعرض المشتغلون به لأشد
صنوف العذاب ، وكان علم الفلك موضع استخفاف ، فمن ذلك أنهم
سلموا بنظرية بطليموس + ٢٠١ م في اعتبار الأرض مركز الكون ،
والقول بأن الشمس وسائر الكواكب تدور حولها (Geocentric theory)
ورفضوا نظرية أرسطارخوس (معاصر بطليموس) المضادة التي اعتمدها
العلم الحديث (Heliocentric theory) ومن أجل هذا اضطهدوا رواد
علم الفلك الحديث من كوبرنيكوس + ١٥٤٣ وجاليليو + ١٦٤٢
واتباعها حتى مطلع القرن التاسع عشر . وكذلك كان حال رجال اللاهوت
مع علم الجغرافيا . فاستخفوا بالبحث فيما إذا كانت الأرض كروية
أم مسطحة ، ورفضوا نظرية أنتيبود Antipode (أى القول بأن
الجانب المواجه لمواطننا من الأرض معمور بالخلائق) وناصبوا العداء
رواد علم الأحياء . فخاربوا نظرية النشوء والارتقاء ، ولا سيما بعد ظهور
نظرية التطور عند داروين + ١٨٨٢ وواصلوا اعتقاد أسلافهم في السحر
والجن والخوارق حتى ردوا الأوبئة والزوابع والقحط وكسوف الشمس
وكسوف القمر وغيرها من الظواهر الطبيعية ، بل حتى الكوارث
الاجتماعية إلى فعل الشياطين .

وكان الخطر الذى الذى يهدد العلم هو إدخال رواده الجدد فى زمرة
الملحدون الذين تصدى المتزمتون من رجال اللاهوت لمحاربة نزعاتهم ،

وكان أخطر سلاح استخدم في مقاومة هؤلاء العصاة هو محاكم التفتيش. أو ديوان التحقيق Inquisition وقد أنشئ في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، ومكنت له السلطات التنفيذية إلى حد أن فردريك الثاني + ١٢٥٠ (الذي كان يشايح الفكر الحر ، ويستهوياً علم العرب كان خصماً للحرية السياسية . شديداً على المارقين حتى أصدر قوانين تقضى بإعدامهم ومصادرة أملاكهم . . . ودخل رواد الفكر الجديد في زمرة هؤلاء . وكان أظهر أعمال هذا الديوان وضع فهرس للكتب المحرمة على المؤمنين ، ونشاط السلطات الدينية في مراقبة المطبوعات ، وسارت الجامعات في هذا التيار ، فأضحت معاقلة للاستبداد وأوكارا للرجعية ، وخضعت لسياسة التعليم السلبى الذى يحرم تعليم الطلبة حقائق لايعتمدها المعزمتون من رجال اللاهوت .

وكان هؤلاء قد رفضوا في القرن الثانى عشر دعوة أبيلار + ١١٤٢ Abelard إلى تحرير العقل وجعله معيار التقييم ، وضاقوا في القرن التالى - وهو قرن تنوير - بدعوة روجر بيكون ١٢٩٢م R. Bacon إلى التجربة مصدرا للحقائى الكونية ، وكان قد استقى هذه النزعة من تراث العرب الذى كان شديد الإعجاب به ، وكان هذا من أظهر معالم الجؤ العقلى فى أوربا فى تلك العصور (١) .

(١) اقرأ فى تصوير هذا الجؤ :

توفيق الطوين : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ (١٩٥٨) . —
ولاسين : النصول الأول والثالث والخميس والثامن .

A.D. white The History of the warefarc of science with theology in christendom, 2 vols.

J.B. Bury, A History of freedom of thought

J.W.. Draper The History of conflict between religion and Science .

وهو مترجم الى الفرنسية :

وفي ضوء هذا كله بدا معقولا ما يقونه الباحثون من الغربيين من أن اليقظة العلمية التي عرفنا أهم مقوماتها عند العرب في العصور الوسطى كان يقابلها في أوروبا تخلف شائن رزحت تحت الكثير من أعبائه حتى مطالع عصورها الحديثة . بل إن مؤرخ العلم « جورج سارتون » ، يجاهر في بحث له عن العلم في عصر النهضة الأوروبية بأن هذا العصر — الذي شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر — كان عصر إحياء وازدهار للفنون والآداب ، ولكن كان عصرا أهملت فيه العلوم حتى كانت عند رواده موضع احتقار . بل قال عنه جون أدنجتون سيموندز ١٨٩٣ + J. A. Symonds إنه يمثل في العلم العصور الوسطى في مرحلة الانحلال .

وانتهى الباحثون من الغربيين إلى أن العرب قد نهلوا من علوم الأوائل — شأنهم في هذا شأن أهل الحضارات من شعوب الأرض طرا — ولكنهم لم يقفوا عند حد الطلب ، ولم يقنعوا بما كسبوا من كنوز المعارف ، وإنما توخوا أن يتحرروا تدريجيا من التقديس الخرافي للأوائل ، وأن يرفعوا عن عقولهم سيطرة الإعجاب الشديد بتراثهم — على غير ما كان الحال عند الأوروبيين بعد ذلك أبان نهضتهم ، حين الهوا اليونان وتعصبوا لما نقلوا ووقفوا عنده جامدين ، فاستعصى عليهم أن يتجاوزوا مرحلة النقل إلى مرحلة التجديد والإبداع ، تيسر للعرب أن ينقدوا ما خلفه القدماء وأن يكشفوا عن أخطائهم ، ففتحوا بهذا طريق الانتاج الخصب الاصيل . وهو الذي نقلت أوروبا تراثه العربي . في حركة الترجمة التي بدأت في صقلية وأسبانيا وامتدت بضعة قرون من الزمان ، فأثرى التراث الأوروبي ومهد لأهله طريق الأصالة والابتكار .

ولكن بعض مؤرخي الغرب يتذكرون لهذا الجليل ، ويأبون الاعتراف به ويعتقدون أن اليونان هم وحدهم مصدر العلوم والآداب . واقترن هذا

باشفاق من الإعراب عن العرفان بحميل العرب ، والاعتراف بمدى الغون
الذى قدموه لها حتى انتقلت من الهمجية إلى المدنية .

هذا من ناحية بعض الغربيين من الكتاب ، أما من ناحية نحن العرب
فقد بدت عوائق حالت دون تقديرنا للتراث العربى على الوجه الأكمل ،
أولها افتتان الكثيرين منا بالمدنية الغربية إلى حد الاستخفاف بتراثنا العربى ،
وثانيها أن هذا التراث الغنى الخصب لم يبق منه إلا النزر اليسير ، بعد أن
أتت عليه غارات المغول وأمثالهم من الجهال . وطمس الكثير من معالمه
تعصب الفرنجة فى جنوبى أوربا الغربية ، وهذا بالإضافة إلى أن ما وصلنا
من ذخائر هذا التراث لا يزال بكرأ لم تتناوله بعد دراسة علمية مفصلة .
وما نقل من هذا التراث إلى اللاتينية انتحله المترجمون لأنفسهم ولم ينسبوا
الكثير إلى أصحابه من العرب .

فإذا لاحظنا هذا كله كان أقل ما يقال فى تقدير التراث العلمى العربى
أن الحركة العلمية فى تاريخ البشرية تدين للعرب بثلاثة أمور :
أولها أنهم صانوا تراث أمم الأرض المتحضرة التى سبقتهم أو عاصرتهم ،
وحفظوه من الضياع فى عصور التخلف والجهالة والبداءة ، وثانيها أنهم
أضافوا إليه كنوزا من المعارف الأصلية المبتكرة لم تكن معروفة من قبل ،
وثالثها أنهم أسلموا هذا التراث الغنى الخصب بكل ما فيه من ذخيرة إلى
أوربا فى مطلع يقظتها منذ مطلع العصر المدرسى .

يقول «الفريد جيوم» A. Guillaume لو أن العرب كانوا برابرة
همجا كالمغول الذين أطفأوا جذوة العلم فى المشرق العربى . . . لتأخر
عصر النهضة فى أوربا عن مواعده بأكثر من قرن . . . وقد قضى جهل
أسلافنا من الغربيين بلغة العرب ألا يتذوقوا إلا القليل من هذه الحياة
الخصبة المتنوعة . . . وسوف نرى — نحن الغربيين — عندما نخرج إلى

النور الكنوز العربية المودعة في دور الكتب الأوربية - والشرقية -
أن تأثير العرب الخالد في الحضارة الأوربية كان أجل شأنًا وأعظم
خطرًا مما عرفناه حتى اليوم .

* * *

هذه لمحة إلى تراث الفكر العربي في عصر الاسلام الذهبي ، وهو
الذي جعل العرب أمم النور والثقافة إبان تلك العصور ، وحماة العلم في
كل بلد نزلوا به : أضاءوا بنور العلم المشرق الاسلامي ، ومضوا غربا حتى
بسطوا سلطانهم أوائل القرن الثامن على أسبانيا ، ولم ينحصر حكمهم عنها
إلا آخر القرن الخامس عشر (بسقوط غرناطة في يد ملوك الأسبان
عام ١٤٩٢ م) وحاولوا نشر رسالتهم في أوربا كلها ، فولوا
وجوههم شطر فرنسا ، ولو لم يوقف زحفهم دشارل مارتل ، في موقعه
د تور ، لخضع غرب أوربا لحكمهم ، وفي أوائل القرن التاسع فتحوا
قبرص ونشروا عليها طيلسانهم حتى آخر القرن الحادي عشر حين اكتمل
انتصار الفتح النورماندي عام (١٠٩٢ م) واستولوا على جنوبي إيطاليا
وحولوا البحر الأبيض إلى بحيرة عربية . . . وكانوا كلما نزلوا بلدا نشروا
في ربوعه العدل والتسامح الديني . وأضاءوا جنباتة بنور العلم
والعرفان .

مصادر البحث

١ - من مؤلفات علماء العرب في عصر الإسلام الذهبي في :

(١) العلوم الفيزيائية الطبيعية والرياضية :

جابر بن حيان المتوفى عام ١٩٧ هـ - ٨١٣ م : واسمه عند الفرنجة Jabir) رسائل جابر بن حيان - (مختارات) صحفها ونشرها بول كراوس P. Kraus - مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٣٥ .

وفي اللغات اللاتينية والألمانية والانجليزية خاصة ترجمات كثيرة لمخطوطات في الكيمياء تنسب إلى جابر بن حيان ، حسبنا أن نشير إلى كتابات ارنست دارمستتر Ernst Darmstaedter وانظر هو لميسارد E. J. Holmyarp, The Arabic Works of Jabir, englished by Richard Russei 1678 London, 1928.

(١٠ ويحوى ١١ نصا عربيا) .

وانظر : د. زكي نجيب محمود : جابر بن حيان (العدد ٣ من سلسلة أعلام العرب - القاهرة ١٩٦٢) .

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن موسى) المتوفى ٢٣٦ هـ - ٨٥٠ م :

واسمه عند الفرنجة Algoritmo, Algoritmus : حساب الجبر والمقابلة نقله إلى اللاتينية جيرار الكريموني - وقد نشر F. Resen النص العربي (تحت عنوان المختصر في حساب الجبر والمقابلة) مع الترجمة إلى الانجليزية (لندن ١٨٥٠) (The Algebra of Mohamed Ben Mousa) وقد نشره في مصر د. علي مصطفى مشرفة . د. محمد مرسي أحمد (الجبر والمقابلة) - القاهرة ١٩٣٧ - وكتاب صورة الأرض من المدن

والجبال والبحار والجزائر والأنهار - استخرجه من كتاب جغرافيا بطليموس ، وقد صححه هانس فون ميزيك (Hans Von Mizk) - مطبعة الرابطة ببنداد ١٩٦٢ - وطبعه فينا - ووضع عنه نالينو دراسة قيمة (١٨٩٥) وله كتب أخوى منشورة باللاتينية، منها ٣ أبواب في الحساب. نشرها ناجل Alfred Nagel ووضع S. Gandz كتابا عن مصادر جبر الخوارزمي .

ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ - ٩٠٠ م : الذخيرة في علم الطب ، نشرته الجامعة المصرية (وقد ضبطه وترجم مصطلحاته إلى الانجليزية د . جورجى صبحى - ١٩٢٨) .

الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا) المتوفى عام ٣١١ هـ - ٩٣٢ م : (ويسميه الفرنجة Rhazes أو Arrazi غير ذلك) : الحاوى (Continens) . ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب (وليس بين نسخته المخطوطة أو المطبوعة ما يجمع كل محتويات هذه الموسوعة) فيما يقول رينو H.P. Reinaud مترجم كتاب ادور براون في الطب العربى إلى الفرنسية) - (وهو ١٢ جزءاً فى فهرس كتب الرازى للبيرونى ، ٢٥ جزءاً فى الترجمة اللاتينية - وقد ترجم إلى اللاتينية فى كتاب Liber Dictus Elhain, Brescia ١٤٨٦ وطبع عدة مرات - وترجمه فى البندقية فرج بن سالم، وله نسخة مخطوطة فى المكتبة الأهلية بباريس من عام ١٢٨٢ .

كتاب المنصورى (مهدى إلى أمير خراسان المنصور بن اسحاق) : وقد نشر الجزء الخاص بالتشريح (مع أجزاء من كتاب الكناش الملكى لعلى بن عباس والقانون لابن سينا) P. de Koning فى ٣ أجزاء - ليدن ١٩٠٣ ونشرت له فى العصور الوسطى عدة ترجمات . وطبع كثير منها فى

عصر النهضة الأوروبية، أولها في ميلانو ١٤٨١ وترجمه في برلين W. Brunner ١٩٠٠ ونشر بالإيطالية ثلاث طبعات قديمة .

رسالة الجدرى والحصبة ، نشر النص العربى مع ترجمته الإنجليزية تحت عنوان W. A. Greenhill, Treatise on the Small Pox: and measles (لندن ١٨٤٨) وترجمها إلى اللاتينية E. Valla البندقية عام ١٤٩٨ (وإلى اليونانية Jacque Goupyl) باريس عام ١٥٤٨ (... إلى الفرنسية Jacque Poulet (باريس ١٧٦٣) ولها ترجمة فرنسية أخرى قام بها Lenoir و L. Leclerc (باريس ١٨٦٦) والنص العربى منشور أيضا مع ترجمة فرنسية نشرت بلندن عام ١٨٩٦ للمستشرق P. de Koning وترجمتها إلى الألمانية Karl Opitz (لينرج ١٩١١) .

الحسن بن الهيثم المتوفى ٤٢٢ هـ - ١٠٢٩ م ويسميه الفرنجة Alhazen :
— المناظر (فى سبعة أجزاء) وقد شرحه فى القرن الرابع عشر العالم العربى كمال الدين أبو الحسن الفارسى المتوفى عام ١٣٢٠ م (مع إضافات) وطبع كرنكو هذا الشرح فى جزأين مع النص الأصيل (حيدر أباد ١٩٢٨) .

وتوجد ترجمات لاتينية فى العصور الوسطى لهذا الكتاب وغيره من مؤلفات ابن الهيثم — ونشر Risner عام ١٥٧٣ ترجمة لاتينية كاملة فى سبعة أجزاء لكتاب المناظر نشرة Risner فى أواخر القرن السادس عشر — مقالة فى استخراج القطب على غاية التحقيق ، نشرها بالألمانية ١٩٢٠ Carl Schoy - مجموعة رسائله (وهى ثمان) طبع الهند ١٣٠٧ .
— أنظر د . مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية — جزآن — (جامعة القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٣) . محاضرات ابن الهيثم التذكارية — جامعة القاهرة ١٩٣٩ .

على بن العباس المجوسى المتوفى عام ٥٣٨٤ / ٩٩٤ م (ويسميه الفرنجة Haly Abbas — الكناش الملكى (Riber Regius) أو كامل الصناعة الطبية جزآن القاهرة ١٨٧٧ وترجم إلى اللاتينية مرتين (فينسيا ١٤٩٢ وليون ١٥٢٣) وترجم قسطنطين الأفريقى شطراً منه .

أبو القاسم الزهراوى المتوفى عام ٥٤١٤ / ١٠١٣ م : ويسميه الفرنجة Ezzahrawy, Abuleasis (وغير ذلك) : كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف طبع لكنو ١٩٠٨ ترجم عقب ظهوره إلى العبرانية ثم اللاتينية ، بفينسيا ١٤٩١ واستراسبورج ١٥٣٢ وبال ١٥٤١ ونشر الجزء الخاص بالجراحة فى نصه العربى مع ترجمته إلى اللاتينية فى مجلدين (اكسفورد ١٧٧٨) وظلت طبعاته اللاتينية متداولة طوال القرنين ١٥ و ١٦

ابن سينا (أبو على الحسن بن عبد الله - الشيخ الرئيس) المتوفى عام ٥٤٢٨ / ١٠٣٧ م ويسميه الفرنجة Avicenna : كطبيب : القانون فى الطب ويقع فى خمسة كتب . . طبعة بولاق القاهرة (١٣ جزءاً) ١٨٧٧ — طبعة روما (١٥ جزءاً) ١٥٩٣ — وترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريمنى ونشرت ترجمته مرات عدة فى عصر النهضة (كاملة أو ناقصة) ومن أقدم نسخها الكاملة طبعة ميلانو ١٤٧٣ وبادوا ١٤٧٦ والبندقية ١٤٨٢ وله ترجمة عبرية طبعت فى نايل ١٤٩١ — ١٤٩٢ ونشر فى البندقية ١٥٢٧ و ١٥٩١ ١٦٠٨ (بل بلغت طبعاته باللاتينية أواخر القرن ١٥ ست عشرة طبعة ثم أعيد طبعه عشرين مرة فى القرن ١٦ — وهذا عدا الطبقات التى شملت أجزاء منه وهى — كالشروح التى وضعت عن القانون — تتجاوز التصور عدداً .

— أنظر : مؤلفات ابن سينا وضع الأب ج . ش . فنوائى (فى مهرجان ابن سينا) (جامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٠) .

والكتاب الذهبي للهرجنان الألفى لذكرى ابن سينا — جامعة الدول
العربية بالقاهرة ١٩٥٢ وانظر ابن سينا في مؤلفات العرب في الفلسفة
بعد صفحتين .

البيروني (أبو الريحان محمد أحمد) المتوفى عام ٤٤٠ هـ — ١٠٤٨ م
ويسميه الفرنجة Al-Biruni

— تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة — تاريخ
الهند — نشر النص العربي ادورد سخاو E. Sachau بلندن ١٨٨٧
وأعيد طبعه ١٩٢٥ — وترجم إلى الإنجليزية عام ١٨٨٨ في جزأين ، وأعيد
طبعه بلندن عام ١٩١٠

— الآثار الباقية عن القرون الخالية (هند الخريسين) Chronologie des
anciens peuples) نشر نصه سخاو في ليبزج ١٧٧٨ وأعيد طبعه عام
١٩٢٣ وله ترجمة انجليزية في لندن ١٨٧٩ — استخراج الأوتار في الدائرة
بخواص الخط المنحنى فيها — نشره سوتر H. Sauter بالألمانية ١٩١٠ —
وحققه أحمد سعيد الدمرداش ، الدار المصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة .
— القانون المسعودي — نشرته وزارة المعارف الهندية في ٣ أجزاء
١٩٥٤ — وضعت عنه دراسات كثيرة ولا توجد له ترجمة . إلا قطعة
نشرها رأيت R. Ramsay Right في لندن عام ١٩٣٤ تحت عنوان :
Al - Biruni, The Book of the construction in the elements
of astrology

— الجواهر في معرفة الجواهر — حيدر آباد ١٣٥٥ هـ

الشريف الإدريسي (أبو عبد الله محمد بن محمد) المتوفى عام ٤٥٧ هـ /
١٠٦٦ م — نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (الكتاب الروجاري لأنه
وضعه في عهد روجار الثاني + ١١٥٤) وكان شرحاً لخريطة للعالم كله
رسم فيها بدقة شواطئ الأنهار وبحارها ...) وليس للكتاب حالياً طبعة
كاملة — ترجمة فرنسية غير دقيقة قام بها Amédee Janbert (جزآن

باريس ١٨٣٦ - ٤٠) وثمة ترجمات كثيرة لأجزاء من الكتاب قام بها
M. Deo Joeje & R. Doz (ليدن ١٨٦٦) وكذلك A. Blasquez
(مدريد ١٩٠١) وبالإيطالية مع النص العربي (روما ١٨٨٣) وبالألمانية
١٨٨٥ وبالسويدية أوبسالا ١٨٩٤... وأخرى كثيرة.

نصير الدين الطوسي (محمد بن حسن أبو جعفر) المتوفى عام
٦٧٣ هـ - ١٢٧٤ :

— شكل القطاع - طبع في الأستانة عام ١٣٠٩

— تحرير أصول الهندسة والحساب (المنسوب إلى اقليدس) طبع
في روما مع نصه العربي ١٥٩٤ م

ابن نفيس (القرشي المصري) المتوفى عام ٦٨٧ هـ - ١٢٨٧ م
(ويسميه الفرنجة Ebenefis)

— شرح تشريح ابن سينا

— موجز القانون (كتاب ابن سينا مع حذف قسم التشريح
والفسيولوجيا) - له طبعات شرقية متعددة - وشروح كثيرة منها :
حل الموجز بجمال الدين محمد الاقصراني أواخر القرن ١٤ - وشرح الموجز
لنفيس بن عوض الكرمانى (القرن ١٥) - وقد طبعت كتب ابن سينا
في البندقية ١٥٤٧ أنظر : د . بول غليونجى : ابن النفيس - العدد ٥٧ من
سلسلة أعلام العرب (القاهرة ١٩٦٦) (١).

(١). ابن البيطار (أبو محمد) عبد الله بن أحمد المتوفى عام ٦٤٦ هـ ١٢٤٩ م

الجامع في الأدوية المفردة - بولاق القاهرة ١٢٩١ هـ - ١٨٧٤ م في

٤ أجزاء وقد نقله إلى الفرنسية لوكلير Lecierc تحت عنوان

Traité des simples par Ibn al-Bitar ٣ أجزاء باريس ١٨٧٧ - ١٨٨٢

وله ترجمة الملفية تلم بها نون زونتهامر J. V. Sontheimer في جزئين

شنتوتجارت ١٨٤٠ - ٤٢ وقد لخصه الملك المظفر في كتابه المعتمد في الأدوية

المفردة - صححه وفهرسه مصطفى السقا ط ٢ (١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م) هـ

(ب) نماذج من مؤلفات العرب في الفلسفة وعلومها :

(١) في الفلسفة :

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله) المتوفى عام ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م
الشفاء : المطبوع منه الطبيعيات والالهييات (منه في المنطق والطبيعيات
والالهييات بإشراف المجمع اللغوي بالقاهرة (١٩٥١ - ١٩٦٥)

— النجاة — القاهرة طبعة السعادة ١٣٣١ (فيه أجزاء من الالهييات
وكتاب النفس نقلا عن الشفاء) .

— الاشارات والتنبيهات — طبعة فرجيه Forget ليدن ١٨٩٢ وطبعة
سليمان دنيا ١٩٤٨ و ١٩٤٩ -- ونشر Mehren أنماط القسم الثاني
الآخيرة وترجمها إلى الفرنسية (ليدن ١٨٩١)

(أنظر ما ذكرناه عنه في كتبه كطبيب ص ٩٩)

الفارابي (أبو نصر) المتوفى عام ٤٣٩هـ - ٩٥٠م :

— آراء أهل المدينة الفاضلة — القاهرة ١٩٠٦ و ١٩٠٧ - بيروت
دار المعرفة ١٩٥٥ .

— التنبيه على سبيل السعادة (في رسائله) حيدر آباد للهند ١٩٢٦ .

— الثمرة المرضية في بعض الرسائل القارائية - ليدن ١٨٩٠ .

— تحصيل السعادة — حيدر آباد الهند ١٣٤٥ هـ

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد) المتوفى عام ٥٩٥ هـ —

١١٩٨م (ويسميه الفرنجة Averroes)

— تهاافت التهاافت (وقد رد فيه على تهاافت الفلاسفة للغزالي) القاهرة

(ومعه التهاافت) ط ٣ (١٩٠٣) وبيروت ١٩٣٠ - دار المعارف القاهرة

تحقيق سليمان دنيا (١٩٦٤ جزءين وطبعة P. M. Bouyges بيروت ١٩٣٠

(وفيها تهاافت الغزالي) — وقد ترجمه إلى العبرية ثم إلى اللاتينية قالو

نيموس بن داود بن توردرو — له ترجمة ألمانية — كالشرح المختصر قام بها Max. Horten .

— الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة : تحقيق د. محمود قاسم .
مكتبة الانجلو بالقاهرة ١٩٥٥ - (ومع فصل المقال فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال لابن رشد) مصر ١٣٢٨ هـ نشره مع فصل المقال
فيما بين الحكمه والشريعة من الاتصال ، ميلر Miller مع ترجمه
إلى الألمانية .

وانظر في الفلسفة الإسلامية : مصطفى عبد الرازق (الشيخ الأكبر) :
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — القاهرة ١٩٤٤ د . ابراهيم مدكور :
في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه — القاهرة ١٩٤٧ .
(ب) في التصوف الإسلامي :

نيكسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه (ترجمة أبي العلا عفيفي ،
للقاهرة ، ١٩٤٧) .

القشيري (عبد الكريم) المتوفى عام ٥٤٦٥ / ١٠٧٤ م

الرسالة القشيرية المطبعة السنية بمصر ١٢٨٤ هـ — وقد وضعت عليها
شروح منها شرح زكريا الأنصاري : إحكام الدلالة على تحرير الرسالة
الغزالي (أبو حامد) المتوفى ٥٥٠٥ - ١١١١ م

— إحياء علوم الدين ٤ أجزاء المطبعة العثمانية المصرية ١٩٣٣ م
— أنظر أبو حامد الغزالي في الذكرى المتوية التاسعة لميلاده —
(مهرجان الغزالي في دمشق - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية بالقاهرة ١٩٦٢ .

مؤلفات الغزالي (بمناسبة الاحتفال بالذكرى السالفة الذكر) —
للدكتور عبد الرحمن بدوي - المجلس الأعلى السالف الذكر بالقاهرة ١٩٦١
السهر وردى (أبو حفص عمر) المتوفى عام ١٣٣٨ هـ - ١٢٤٠ م

— عوارف المعارف (على هامش الإحياء) القاهرة ١٣٤٨ هـ

السهر وردى (المقتول - يحيى بن حبش) ٥٥٨٧ - ١١٠٢ م
(٢٢ — قضايا)

- حكمة الإشراق أو شرح الشيرازي عليه - إيران ١٣١٢ له تحليل
قام به هورتن Max Horten (١٩١٢)

ابن عربي (محيي الدين) المتوفى عام ٦٣٨هـ - ١٢٤٠م
- فصوص الحكم - نشره د. أبو العلا عفيفي دار إحياء الكتب
العربية بالقاهرة ١٩٤٦ .

- الفتوحات المكية - طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر
وانظر في التصوف الإسلامي : د. أبو العلا عفيفي : التصوف في الثورة
الروحية في الإسلام - دار المعارف بالأسكندرية ١٩٦٣ - د. أبو الوفا
التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي (القاهرة ١٩٧٤)
(ج) في علم الكلام .

الأشعري (أبو الحسن) المتوفى عام ٣٢٤هـ - ٩٤٦م .
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد محي الدين :
مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٠ - وتصحيح ه. ريتز استانيول في
جزءين ١٩٢٩ - ١٩٣٣ .

الأيحيى د. عضد الدين ، المتوفى عام ٧٥٦هـ - ١٣٥٥م .
المواقف : استانيول ١٢٨٩هـ - وله شروح كثيرة .
ابن حزم د. الظاهري ، المتوفى عام ٥١٥هـ - ١٠٦٣م .
- الفصل في المال والنحل - وبهامشه ملل الشهرستاني - في ٥ أجزاء
مكتبة المتى ببغداد - مصر ١٣١٧ ونشره Wm. Cureton . ليبزج ١٩٢٣
ولندن ١٨٤٦ .

٢، من المصادر العامة للباحثين الغربيين والمستشرقين منهم .

George Sarton, (1) Introduction to the history of
Science, Cambridge. Institution of
Washington (London), 1931.

ولا سيما الجزء الثاني بمجلديه عن القرنين ١٢ و ١٣ وقد درس العلم عن
العرب بالههاب

(2) The History of Science and the new
humanism (Brown University,

New York, 1956)

(3) Civilization of the Renaissance
(Holyoke College, University of
Chicago) .

(فصل عن العلم) قد ترجمه د. عبد الرحمن زكي

Will Durant, The Story of Civilization (Simon &
Schuster, New York, 1950)

ولا سيما الجزء الرابع وهو عن Age of Faith - وقد ترجمت إلى
العربية أجزاءه الأولى

Aldo Mieli, La Science Arabe (Leiden Brill,
1939)

ترجمه د. عبد الحليم النجار ، د. محمد يوسف موسى : العلم عند العرب
وأثره في تطور العلم العالمى - دار القلم بالقاهرة ١٩٦٢) وهو كتاب
قيم جداً .

The Legacy of Islam, edited by Th. Arnold & A. Guillaume,
(Oxford, 1931)

في بعض فصوله - وقد ترجم شطره الأولى لفيف من خريجي كلية الآداب
بجامعة القاهرة - لجنة الجامعيين لنشر العلم بالقاهرة ١٩٣٦)

The Legacy of Persia, edited by A. J. Arberry, (Oxford,
1953)

ولا سيما الفصل الذى كتبه Elgood عن العلم وترجم الكتاب لفيف
من أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة بإشراف ومراجعة
د. يحيى الخشاب - دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٥٩ .

Fr. Rosenthal, The Technique and approach of
Muslim Scholarship (Pontificium
Institution Bellreum)

ترجمه د. أنيس فريجة : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمى (دار
للثقافة بيروت ١٩٦١)

De Lacy O'Leary. (1) How Greek Science Passed to the Arabs (London, Routeledge & (2) The Arabic thought and its Place in the history, Kegan and Paul Ltd., 1939)

ترجمه تمام حسان ١٩٦١

Unity & Vanity in Muslim Civilization (University of Chicago Press)

لتسعة عشر باحثاً وقد نقله د. صدقي حمدي : مكتبة دار المثنى بغداد (١٩٦٦)
Gustav Le Bon, La Civilization des Arabes, (Paris 1884).

ترجمة عادل زعيتر - القاهرة ١٩٥٦

Near East : Culture and Society, edited by T. Cuyler Young. Princteton, 1951)

وقد ترجمه عبد الرحمن محمد أيوب القاهرة -- وهو مجموعة بحوث
القيت في مؤتمر برنستون في مارس ١٩٤٧ —

Islamie Culture in its relatin to the Comtemporary World.

مجموعة بحوث قدمت في مؤتمر برنستون عام ١٩٥٣ للثقافة الإسلامية
جمعها ونشر ترجمتها محمد خلف الله (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة)
— مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة (ط ٢) ١٩٦٢

L. A. Sidillot, Histoire Générale des Arabes ed. Paris 1877

ترجمة عادل زعيتر : تاريخ العرب العظام — دار إحياء الكتب
العربية القاهرة ١٩٤٨

W. Barthold, Musulman Culturc. University of Calcutta 1943

كارل الفونسو نالينو . علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون
الوسطى (روما ١١٩١) .

— آدم ميز A. Mez الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري

جزءان (ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة) (القاهرة ١٩٤٨)

إبراهيم مدكور :

١ - الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، جزءان ، القاهرة ، ١٩٨٣

٢ - فى الفكر الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٨٤

- سيجريد هونكه : شمس الله على العرب - ترجمه د. فؤاد حسنين

- (دار النهضة العربية بالقاهرة) .

- انجل جنثال : تاريخ الفكر الأندلسى . . ترجمه د. حسين مؤنس

(٣) نماذج من مصادر عامة للمحدثين من المؤلفين العرب :

- أحمد أمين : ضحى الإسلام - ٢٠١٠ لجنه التأليف والترجمة

والنشر بالقاهرة ١٩٣٤ و ١٩٢٥) .

- جوجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى - ٣ - دار الهلال بالقاهرة ١٩٥٨

- قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك -

دار القلم بالقاهرة ١٩٦٣ . العلوم عند العرب (المجلد ٣٣ من الألف

كتاب) القاهرة ١٩٥٦

- عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى - دار

الأداب بيروت ١٩٥٠

أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوف (القاهرة ١٩٥٨)

- على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - دار

المعارف بالقاهرة ١٩٦٥

- توفيق الطويل :

١ - فى تراثنا العربى الإسلامى - سلسلة أعلام المعرفة - الكويت

١ - أمس الفلسفة - ط ٥ دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٩

٢ - الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها - ط ٢ - دار النهضة العربية

بالقاهرة ١٩٧٩

٣ - قصة النزاع بين المتزمتمين من رجال الدين والفلسفة ط ٤

دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٥٩

(٤) نماذج من مصادر عربية قديمة يستعان بها عند تقييم العلم العربي
ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحاق) المتوفى عام ٥٣٨هـ - ٩٩٥م .
- الفهرست طبعة فلوجل - ليبزج ١٨٧٢ - المكتبة التجارية بالقاهرة .
١٣٤٨ هـ ، ١٩٢٩ .

صاعد (أبو القاسم صاعد ابن أحمد الأندلسي) المتوفى عام ٥٤٦٢ هـ / ١٠٧٠ م
- طبقات الأمم - بيروت ١٩١٢ وترجمه إلى الفرنسية بلاشير
R. Blachere, Livre des catégories des nations,
Paris, 1935

١٠٣ - الشهرستان (محمد بن عبد الكريم) المتوفى عام ٥٥٤٨هـ - ١١٥٥م
- الملل والنحل - لندن ١٨٤٢ - ليبسك ١٩٢٣ - القاهرة . (عل
هامش ملل ابن حزم) ١٣٤٧ هـ حققه محمد بن فتح الله بدران في جزءين
ط ٢ مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ج ١ : ١٩٥٦

القفطى (على بن يوسف) المتوفى عام ٥٦٤٦ هـ - ١٢٤٨م .
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة ١٢٣٦ هـ وطبع في ليبزج
١٩٠٣ .

ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن قاسم المتوفى عام
٥٦٦٠ هـ - ١٢٧٠م .

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٣ أجزاء - دار الفكر - بيروت
١٩٥٧

ابن خلدون (عبد الرحمن) المتوفى عام ٥٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م :
- المقدمة - باريس ١٨٥٨ وترجمت إلى الفرنسية عام ١٨٦٥ وطبع
في القاهرة عدة مرات - أنظر تحقيق د. علي الواحد وافي - لجنة البيان
العربي بالقاهرة في ٣ أجزاء ١٩٥٧ .

- أنظر أعمال مهرجان ابن خلدون - المركز القومي للبحوث
الاجتماعية والجناية بالقاهرة ١٩٦٢ .

كتب المؤلف

(f) تاليفاً :

- أسس الفلسفة : ط ١ تصوير من السابقة — تقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ط ٥ . وتقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- تصح النزاع بين الدين والفلسفة ط ٣ — وتقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- في تراثنا العربي الاسلامي — في سلسلة اعلام الفكر يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت .
- العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي — وتقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- مذهب المنفعة العلية في فلسفة الاخلاق — تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- جون ستورت مل : في سلسلة نوابع الفكر الغربي — تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
- مسائل فلسفية (بالاشتراك) ط ٣ — تقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة .
- مشكلات فلسفية (بالاشتراك) ط ٤ تقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة .
- الفكر الديني الاسلامي في مائة العام الاخيرة — الجامعة الامريكية — بيروت .
- قصة الكفاح بين روما وقرطاجية — ط ٣ وتقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة .
- قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام — وتقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- بحوث فلسفية وعلمية — تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- التصوف في مصر ابان العصر العثماني ط ٣ — وتقوم بنشره مكتبة الآداب بالقاهرة .
- الشعراني اهل التصوف في عصره — من سلسلة اعلام الاسلام — تقوم بنشره مكتبة الحلبي بالقاهرة .
- الاحلام في الفكر الاسلامي — دراسة مقارنة ط ٢ — تقوم بنشرها مكتبة الآداب بالقاهرة .
- التنبؤ بالغيب عند مفكرى الاسلام — من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية — وتقوم بنشره مكتبة الحلبي بالقاهرة .
- الفلسفة في مسارها التاريخي — في سلسلة كتبك — وتقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .

(ب) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

- الفلسفة والالهيات في كتاب تراث الاسلام The legacy of Islam من وضع الفريد جيوم A: Guillaume رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن - وتقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .
- عالم الغيب في العالم القديم تأليف شيشرون Cicero's Divination وتقوم بنشره مكتبة الادب بالقاهرة .
- تاريخ علم الاخلاق (بالاشتراك) تأليف هنري سدجويك H: Sidgwick استاذ فلسفة الاخلاق بجامعة كامبردج - تقوم بنشره مكتبة الخانجي بالقاهرة .
- افلاطون والاكاديمية في كتاب تاريخ العلم ج ٣ - تأليف جورج سارتون G: Sarton وتقوم بنشره مؤسسة فرانكلين بالقاهرة .
- الدين والفلسفة والتاريخ فصل كتبه كليات وب C. Web مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - عدد ٢ في المجلد الثالث .
- المعنى للقاضي عبد الجبار - تحقيق بالاشتراك - ج ٨ عن المخلوق ج ٩ عن التوليّد .

(ج) بحوث مطولة مسهبة منها :

- مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة، مجلة اساتذة كلية الادب بجامعة الاسكندرية
- العقليون والجريبيون في فلسفة الاخلاق - مجلة اساتذة كلية الادب بجامعة القاهرة (١٩٥٢) .
- فلسفة الاحلاق الصوفية عند ابن عربي بمناسبة مرور ٨٠٠ عام على مولده - الكتاب التفكير الذي اصدره المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية (بالقاهرة) .
- وذلك بخلاف ما للمؤلف من مقالات وبحوث اخرى مؤلفة او مترجمة .

المؤلف في سطور

د. توفيق الطويل

- استاذ الفلسفة المتفرع بكلية الادب بجامعة القاهرة .
- عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة .
- (ا) مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع لمجمع .
- (ب) وعضو لجنة الفاظ الحضرة بالمجمع .
- حائز على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية (فرع الفلسفة) عن سنة ١٩٨٣ .
- عضو حالي ومقرر سابق للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الاعلى للثقافة بالقاهرة .
- عضو شعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والاعلام بالقاهرة .
- مؤلفاته وبحوثه متعددة واهمها مذكور من قبل .

Bibliotheca Alexandrina



0617299